

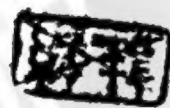
印度的發現

賈瓦哈拉爾·尼赫魯著

印度的發現

賈瓦哈拉爾·尼赫魯著

齊 文 譯



社

Jawaharlal Nehru
THE DISCOVERY OF INDIA
Meridian Books Limited
London, 1951

根据伦敦梅里迪安图书出版公司一九五一年版译出



印 度 的 發 現

(印)賈瓦哈拉爾·尼赫魯著

齐 文 譯

世界知識社出版(北京东总布胡同惠康里)
北京市書刊出版業營業許可証出字第55号

北京新華印刷厂印刷 新華書店發行

开本850×1168 公厘 $\frac{1}{32}$ ·印張25·插頁17·字數552,000

1956年8月第1版

1956年8月北京第1次印刷

印數1—10,000 定价(7)3.50元

統一書号11003·25



賈瓦哈拉尔·尼赫魯

1464060



中譯本序言

在歷史的黎明期，古代文明在一些國家中成長起來。它們經歷了多次的中斷，雖然留下了若干使我們追懷往昔的丰碑，但差不多已經從地球上消失了。

但是，在中國和印度這兩個國家里，不僅在歷史開始之際就有了這些早期文明，而且儘管有一切的盛衰隆替，變化更迭，它們連綿不絕，從未中斷。因此，中國和印度具有這種長遠的不中斷的傳統和文化遺產。在過去，它們曾經彼此相互影響；在將來，它們也會這樣的。它們彼此的關係，不僅對這兩個國家本身是極其重要的，而且對世界也是有重大意義的。

這兩個國家有着彼此間幾千年來和平相處的值得自豪的記錄。它們已經有過許多交往，但這些交往是和平的，是文化上的。這是舉世無雙的記錄。

現在，我們以自由國家的身份再度相會，各自努力安排它的命運。各自可能有若干適合於對方的教訓。

我們已經共同奠定了我們稱之為“潘查希拉”的國際關係的某些原則。這五項原則已經傳布到許多其他國家，並且日益獲得世界各族人民的同情。如果這些原則能為世界上一切國家所接受，並以誠實正直和一種合作的精神來奉行，那麼確實就不會有戰爭或

冲突的危險了。

現今世界充滿了恐懼和不安，憎恨和暴力。几天以前，我們紀念了釋迦牟尼涅槃二千五百周年。他的和平教义过去曾經那么深刻地影响了印度和中國。在这个多难的煩惱的世界上，我們今天正在为和平而努力。为了創造和平的气氛，我們必須廓清恐懼与仇恨的气氛，并且鼓励各國之間的真正了解。

这对于亞洲國家尤其是必要的，它們在不久的过去冲破了殖民地的外壳，并且在努力改進自己。在一年前的万隆會議上，我們已經看到了这种了解。

我這本書是十二年前在監獄里寫成的。因为那时我不能有所行动，我不得不回憶过去，并試圖窺探將來。我想了解我为其自由而奋斗的我的祖國。

這本書不是一部印度的歷史，甚至也不是一部关于这个國家所發生过的事件的連續性記載。這本書僅僅企圖了解它的悠久歷史中的生活的某些方面，了解激动着它的思想和感情的某些方面。我想，要真正了解一个古國的現在，对它过去的这样一种了解，是非常必要的。

我希望：讀這本書可以使偉大的中國人民对我國有所了解；对于偉大的中國人民，我們珍愛他們的友誼，我們希望和他們的关系日益緊密。

賈瓦哈拉尔·尼赫魯

一九五六年六月九日于新德里。

“当耽于甜蜜沉思的时刻，
过去事物的回忆都涌上了我的心头。”

獻給自一九四二年八月九日
至一九四五年三月二十八日
在亞馬那加堡壘監獄中的我
的同事和同監的人們

zk602/20

序

這本書是一九四四年四月到九月这五个月当中我在亞馬那加堡壘監獄中寫成的。原稿承監獄中几位同伴看过并且提供了一系列有价值的意見。我在監獄中校訂這本書的时候，我利用了这些意見，而作了一些补充。不消說得，沒有一位同伴对我所寫的負有責任或者一定要同意我所寫的。但是我必須向在亞馬那加堡壘里的獄中同伴表示我的深厚謝忱，因為他們和我的無數次交談和討論大大地幫助我澄清了对印度歷史和文化各方面的看法。即使为时不多，監獄总非生活愉快的处所，何況是經年累月哩！不过，它对我却是一个荣幸，因为我借此能够在生活中親密地接触这些具有卓越才能和修养的人們，他們还具备着廣达人情的高瞻远矚，縱然在情感激动的瞬間也不会懵懂不清。

在亞馬那加堡壘中我的十一位朋友就是印度有趣的橫剖面。他們在各自的方式上不僅代表着政治，而且代表着印度新旧的學術以及現代印度的各个方面。差不多主要通用的印度現代語文与曾經有力地影响着印度过去和印度現在的古典語文都有代表人物在場，而且往往是具有高深學術水平的人物。在古典語文中有梵語与巴利語，阿拉伯語与波斯語；近代語文有印地語、烏尔都語、孟加拉語、古甲拉特語、馬拉塔語、泰魯古語、信德語与奥里雅語。我

拥有这一切的富藏可供取用，而唯一能限制我从中獲得教益的是我个人的能力。虽然我对所有我的侶伴們都表示感謝，而我應該特別提出大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德^①，他的淵博學識常常使我愉快，而有时簡直使我折服；还有哥文·巴拉·潘特、納侖德拉·德夫与阿沙夫·阿里先生。

自从我完成這本書的寫作已經过了一年又三个月了，書中的某些部分已經多少有些陈旧过时，并且自我寫成后又發生了很多事情。我一度很想加以增补与修訂，但是我放弃了那种企圖。实在說來，我是不得不如此的，因为出獄后的生活是个不同的境界，沒有閑暇供思索或寫作了。對我說來，要把我所寫的重讀一次是很困難的事。原稿是用手寫成的；打成字却在我被釋放之后。我不能夠抽出時間來閱看这打就的原稿，而這本書的出版正在延擱之际，我的女兒英迪拉援救了我，解下了我肩头的負擔。這本書保存着在獄中所寫的原样，并無增添或修改，只是在書末加上一篇后記而已。

我不了解別的作者們對他們的作品怎樣想法，可是当我讀到我以前所寫的作品的时候我总有一种奇异的感觉。如果那部作品是完成于沉悶而反常的監獄氣氛当中而後來閱讀却在監獄以外，那种感觉就更增强了。那部作品我自然是認識的，可是又并不完全認識；好像是我正在讀着另外一个人所寫的為我所熟悉的作品，那位作者和我很接近而与我又有所不同。也許那就是一种衡量在我身上發生过的变化的尺度吧。

我对這本書也有这样的感觉。它是我的而又不完全是像今天

^① 阿薩德(Maulana Abul Kalam Azad)博士，曾任印度國民大會黨主席，現任印度政府教育部長。大毛拉是伊斯蘭教學者的尊號。——譯者

那种性格的我所有的；它所代表的毋宁是某个过去的我——已经与许多其他前后相继的我连成一气，存在一刹那，却又消逝了，留下來的僅僅是回憶而已。

賈瓦哈拉尔·尼赫魯

于阿南德欢乐寓廬，阿拉哈巴；

一九四五年十二月二十九日。





目 錄

中譯本序言

序

第一章 亞馬那加堡壘	1
一 二十个月	1
二 飢荒	3
三 爭取民主的戰爭	5
四 在獄中對時間的感覺。對行動的要求	8
五 “過去”對於“現在”的關係	12
六 人生哲學	14
七 過去的負擔	26
第二章 巴登外勒，洛桑	33
一 卡麥拉	33
二 結婚和婚后	35
三 人類的關係問題	39
四 一九三五年聖誕節	41
五 死亡	42
六 墨索里尼。回國	43
第三章 探索	47
一 印度歷史的全景	47
二 民族主義與國際主義	52
三 印度的力量和弱點	53
四 尋找印度	58

五	印度母親·····	61
六	印度的多样性和一致性·····	63
七	旅行全印度·····	66
八	大選·····	68
九	群众的文化·····	71
十	兩種人生·····	72
第四章	印度的發現 ·····	74
一	印度河流域的文明·····	74
二	亞利安人的到來·····	78
三	什么是印度教? ·····	80
四	最古的記載。經典与神話·····	84
五	吠陀·····	87
六	人生的肯定与否定·····	90
七	合并与調整。种姓制度的开始·····	94
八	印度文化的持續性·····	98
九	奥义書 ·····	100
十	个人主义哲学的好处与坏处 ·····	106
十一	唯物主义 ·····	110
十二	史詩。歷史、傳說与神話 ·····	114
十三	“摩訶婆罗多” ·····	122
十四	“薄伽梵歌” ·····	126
十五	古代印度的生活和工作 ·····	128
十六	大雄和佛。种姓 ·····	139
十七	旃陀罗笈多王和闍那迦。孔雀王朝帝國的建立 ·····	142
十八	國家的組織 ·····	146
十九	佛的教义 ·····	149
二十	佛的故事 ·····	153
二一	阿育王 ·····	155
第五章	世世代代的回憶 ·····	160
一	在笈多王朝下的民族主义和帝國主义 ·····	160

二	南印度	165
三	和平發展与作战方法	166
四	印度对自由的要求	168
五	進步与安定	169
六	印度与伊朗	174
七	印度与希臘	180
八	古代印度戲劇	189
九	梵文的生命力与持久性	200
十	佛教哲学	207
十一	佛教对印度教的影响	213
十二	印度教怎样同化佛教	219
十三	印度的哲学看法	222
十四	哲学的六大派別	226
十五	印度与中國	238
十六	在东南亞的印度殖民地和印度文化	247
十七	印度藝術在國外的影响	257
十八	古代印度藝術	261
十九	印度的國外貿易	268
二十	古代印度的数学	271
二十一	發展与衰微	278
第六章 新的問題		286
一	阿拉伯人和蒙古人	286
二	阿拉伯文化的繁盛及其与印度的接触	293
三	伽色尼的麥哈慕德和阿富汗人	297
四	印度—阿富汗人。印度南部。維查耶納伽尔。 巴卑尔。海权	301
五	混合文化的合成及成長。閼閼制度。迦比尔。 师尊那納克。艾密尔·胡斯魯	307
六	印度的社会組織。集团的重要性	313
七	農村自治。苏克拉的“政術精華”	317

八	种姓制度的理論与实际。大家庭	319
九	巴卑尔与亞格伯。印度化的过程	330
十	亞洲及欧洲在机械進步及創造能力上的对比	334
十一	共同文化的發展	340
十二	奥朗則布开倒車。印度民族主义的滋長。西瓦吉	348
十三	馬拉塔人和英國人的爭奪霸权。英國人的勝利	351
十四	印度的落后以及英國人在組織上和技術上的优势	356
十五	蘭杰·辛格和杰·辛格	363
十六	印度的經濟背景。兩個英國	367
第七章 最后階段(一)英國統治的巩固和民族主义		
	运动的兴起	374
一	帝國的思想意識。新的种姓	374
二	孟加拉的掠奪物帮助了英國工業革命	383
三	印度工業的摧毀和農業的衰敗	387
四	印度初次成为另一國家的政治与經濟的附屬体	392
五	印度土邦制度的成長	399
六	英國在印度統治的矛盾。罗姆·摩罕·罗易。報紙。 威廉·瓊斯爵士。孟加拉的英國式教育	407
七	一八五七年的大起义。种族主义	421
八	英國統治的伎倆。均势与对称	427
九	工業的成長。各省不同之点	433
十	印度教徒和伊斯蘭教徒中的改革以及其他的运动	439
十一	凱末尔巴夏。亞洲的民族主义。伊克巴	460
十二	重工業的开始。鉄拉克和郭克雷。分別选举單位制...	464
第八章 最后階段(二)民族主义与帝國主义		
一	中產階級的束手無策。甘地出現	469
二	甘地領導下的國民大会党成为一个生气蓬勃的組織	475
三	各省的國大党政府	483
四	印度的动力与英國在印度的保守主义	490
五	少数派問題。回教联盟。默·艾·真納先生	502

六	國家計劃委員會	522
七	國民大會黨與工業。大工業與農村工業	533
八	政府阻礙了工業發展。戰時生產是正常生產的轉變	542
第九章	最後階段(三)第二次世界大戰	550
一	國民大會黨擬定一種外交政策	550
二	國民大會黨對戰爭的態度	558
三	對戰爭的反應	564
四	另一次國民大會黨的提議和英政府的拒絕。 溫斯頓·丘吉爾先生	572
五	個別人們的和平抵抗	582
六	珍珠港事變以後。甘地與非暴力主義	586
七	緊張	595
八	克里浦斯爵士來到印度	601
九	挫敗	615
十	挑戰：退出印度的決議	621
第十章	還是亞馬那加堡壘	635
一	一連串發生的事件	635
二	兩種背景：印度和英國	637
三	群眾的騷動和被鎮壓	642
四	國外的反應	651
五	印度的反應	654
六	印度的疾病。飢荒	657
七	印度的動力	662
八	印度發展受到阻撓	670
九	宗教、哲學和科學	675
十	民族觀念的重要性。印度變革的必要性	683
十一	印度：分割的還是成為強有力的民族國家，或是 超民族國家的中心？	695
十二	現實主義與地理政治學。世界的征服或世界的聯合。 美國與蘇聯	713

十三 自由与帝國	728
十四 人口問題。出生率的降低和民族的衰微	733
十五 理解旧問題的新途徑	741
十六 結束語	747
后記	754
索引	757

插 圖 目 錄

印度河流域的文明.....	第 32 頁后
沙尔那特(“鹿野苑”)地方刻有阿育王銘文的石柱的	
柱頂, 公元前三世紀	第 33 頁前
历史遺址和文物圖.....	第 76 頁后
商質的大窣堵波, 公元前三世紀至公元一世紀.....	第 77 頁前
阿育王朝領域圖, 公元前二百五十年.....	第210頁后
巴大米第三号石窟走廊浮雕石柱, 公元六世紀.....	第211頁前
笈多王朝时代之印度.....	第252頁后
巴大米第三号石窟中的圓形浮雕, 公元六世紀.....	第253頁前
东南亞即大印度圖.....	第300頁后
公元六世紀阿旃陀石窟壁画的临本(格力福斯临摹).....	第301頁前
印度——公元一六〇五年莫臥兒帝國疆域圖.....	第390頁后
爰罗拉石窟中湿婆—盖拉沙走廊, 公元八世紀.....	第391頁前
一九四五年英屬印度地区和各土邦.....	第482頁后
爰罗拉石窟中摩希沙苏羅馬地尼—盖拉沙浮雕, 公元八世紀.....	第483頁前
一九三五年的印度政府組織法圖表.....	第568頁后
馬德拉斯省的罗摩銅像, 公元十四世紀.....	第569頁前
一五六九年莫臥兒大帝亞格伯接到沙利姆太子出生的	
喜報, 公元十六世紀后期.....	第612頁后

莫臥兒朝代的首飾，公元十七世紀·····	第613頁前
拉其斯坦地方拉其普特君主出巡大典，公元十八世紀·····	第656頁后
娜姐和黑天。康格拉繪，十九世紀早期·····	第657頁前
印度的資源·····	第744頁后
現今印度政府組織系統圖·····	第745頁前





第一章 亞馬那加堡壘

一 二十个月

亞馬那加堡壘。一九四四年四月十三日。

自从我們被解到这里已經有二十多个月了，我第九次入獄也过了二十多个月了。當我們到达这里时，在变得越來越陰暗的天空中閃爍着微光的一弯新月正欢迎着我們。月亮逐漸变圓的光明的上半月正在开始。从此以后，每次新月光臨，都提醒着我入獄的另一个月已过去了。我上次入獄也同样与新月俱始，剛巧在灯節之后。这經常在獄中陪伴着我的月亮随着親密熟悉程度的加深而愈來愈滋長着友誼，它使我想起这个世界的可愛、生命的茁長和凋謝、黑暗后的光明、死亡与复活相互替承而永無止境。它老是在变化着，可又老是一个样兒。我曾經觀察过它的种种形相、种种情态；有时在黄昏时刻当影子变長的时候，有时在更深人靜的时候，有时当破曉的时候，黎明所發出的清香和草木颯颯的声音又帶來了來日的希望。計算天数和月数，月亮是多么有用啊，因为在人們可以看得見它的时候，它的大小与形狀相当精确地指示出这是一个月中間的某一天。它是簡便的日曆（虽然一定要时时調整），对田地里的農民來說，在指出时日的推移与季節的逐漸变易上，它是一个最方便的日曆。

三个星期我們在这里度过了，所有外界的消息全被隔絕。与任何东西沒有接触，沒有会客，沒有信件，沒有报纸，沒有無線电。甚至我們的在此处的事实，都被假定着是國家机密，除管理我們的官員外，不讓任何人知道；可憐的机密啊，其实全印度都知道我們在那兒。后來，报纸准看了；若干星期后，近親寫來的关于家庭情况的信件也准許看了。但在这二十个月当中，沒有会客，也沒有其他的接触。

这些报纸登載着經過嚴密檢查的新聞。可是它們給了我們关于那正在毀滅大半个世界的战争以及在印度我們的人民受到怎样的遭遇的一些概念。除掉成千成万的人未經審判而关在監獄中或拘禁营中，成千的人遭到槍斃，成万的人从学校和学院里赶出來，以及与戒嚴法并無区别的一种法令已頒布施行于全國，恐怖和震驚使得大地变得黑暗之外，我們對我們这些人民的情况知道得太少了。他們的处境更要糟，远比我們要糟得多，那些成千成万在監獄中的人們像我們一样未經審判，他們不僅不能会客而且沒有信件和报纸給他們看，甚至連書籍都难邀准許。很多人因缺乏营养的食品而患病；有些我們的親愛的人們因缺乏適當的照料与待遇而致死亡。

有成千上万的战俘关在印度，他們多半是由意大利來的。我們曾將他們的命运与我們自己人民的命运作一比較。別人告訴我們：他們是按照日內瓦战俘公約的規定而加以管理的。但是，我們印度監犯和被拘留的政治犯們的生存条件，除了我們的英國統治者們憑他們的高兴随时得發布的法令之外，並沒有任何公約、法律或規則來加以約束，加以管理。

二 飢 荒

飢荒來臨了，它如幽靈一般，蹣跚不定，恐怖可怕非言語所能形容。在馬拉巴，在俾查浦爾，在奧利薩，尤其是在孟加拉的富庶而肥沃的省份里面，男女老少因為缺乏食物每天成千成萬的在死亡。他們就在加爾各答的豪華的建築前倒地死去，他們的屍體躺在孟加拉的無數鄉村中的污濁茅舍里，有的就死在農村的道路和田地上。人們在世界各處垂垂待斃，戰場上互相殘殺；往往是猝然死亡，常常是壯烈犧牲，為主義而死，為目的而死，在我們這個瘋狂的世界裡，死亡仿佛是堅定冷酷而不可避免的事，是我們所不能塑造或不能控制的生命的驟然終結，到处有死亡，死亡是太平凡了。

但是在我們印度這裡，死亡沒有目的、不合情理、沒有必要；它是人類無能和麻木不仁的結果，它是人為的，恐怖慢慢地蔓延開來而無法挽救，生命被吞沒而枯萎以至於死亡，死神從萎縮的眼睛與干癟的骨架中向外瞻望，雖然生命還在想苟延殘喘。說出這種情況是被認為不妥當或不適合的；要談論或描寫令人不快的話題是被認為粗魯的舉動。這樣作法是把不幸的情況“戲劇化”了。虛偽的報道由那些在印度或英國的負責當局發布出來了。但是屍體卻不能夠視而不見，它們是明擺着的事實。

正當地獄的火焰在毀滅孟加拉與其他地方的人民的時候，高級當局先對我們說由於戰時的繁榮，印度許多地方的農民的糧食簡直多得吃不了。後來又據說這毛病是歸咎於省自治的關係，而在印度的英國政府或在倫敦的印度事務部，因為都是些拘守憲法的人們，不能干涉省里的事務。實際上那憲法被停止、褻瀆、不理睬或每天因總督——他的權力是唯一而無限的——發布的成百道

的法令与条例而变更。那宪法畢竟只是意味着单独一个人的不受控制的独裁統治，他在印度不对任何人負責，而且拥有較世界任何地方任何独裁者更大的权力。那宪法通过一些常設的行政部門來执行，主要是印度的文官和警察，它們主要对省長負責，而省長就是总督的代理人，即使还有廳長存在，省長也很可以不理睬这些廳長的。这些廳長們，無論是好是坏总是忍辱負重地生活着而不敢違抗从上面來的命令，甚至于連名义上隸屬於他們的服务部門的所作所为都不敢加以干涉。

最后，某些措施終於实行了。發出了一些賑济。可是一百万人，或者是兩百万人，或者是三百万人已經死掉了；沒有一個人知道在这恐怖的歲月里有多少人是死于飢餓或死于疾病。沒有一個人知道有多少百万的憔悴了的少男少女和兒童僅僅从死亡中逃出來而肉体和精神已受到損伤和毀坏，而蔓延开來的飢荒和疾病的恐怖仍然籠罩着大地。

罗斯福总统的四大自由，包括不虞匱乏的自由。可是富足的英國与更富足的美國却很少注意到使印度死去几百万人的那种肉体的飢餓，正如他們也很少注意到精神上的燃燒着的飢渴，那种飢渴正使印度人民憔悴衰萎。据說挽救印度是用不着金錢的，而由于战时的需要，載运食粮的船只也不够用。可是尽管政府的阻撓和意欲將孟加拉那幕驚心动魄的悲剧縮小到最低的限度，在英國和美國还有其他各处敏感而热腸的男女們都來援助我們了。尤其是中國政府和爱尔兰自由邦，虽然自己的富源不足，又有很多本身的困难，还是給予了慷慨的援助，由于他們曾有过飢餓与窮困的痛苦經驗，因此体会得到印度的肉体与精神困苦之所在。印度有一种久远的記憶力，但是任何其他的事情不管它記得也要忘記也要，

她永不会忘怀这些仁慈而友好的行动。

三 爭取民主的战争

在亞洲、欧洲和非洲，还有在横过太平洋、大西洋和印度洋的广大地区上，战争带着它一切可怕的形象爆发起来了。在中国有将近七年的战争，在欧洲和非洲有四年半以上，还有那两年零四个月的世界大战。这是反法西斯主义反纳粹主义和反对那妄想获得世界霸权的战争。在这战争年代里，我却一直在此地及印度其他各地的监狱里度过了将近三年的时间。

我记得在法西斯主义与纳粹主义的初期，我对它们是怎样的反应，而且不仅是我，还有印度的许许多多的人们。日本对中国的侵略是怎样深深地激动了印度而使得对中国的悠久友谊又复苏了；意大利的强占阿比西尼亚是怎样地使我们深恶痛绝；捷克斯洛伐克的被出卖是怎样地使我们痛心而苦恼；西班牙共和国在极度英勇坚忍的斗争之后终归失败的悲剧是怎样地使我个人和其他人们感到切身悲痛。

使我们痛心的不仅仅是法西斯主义与纳粹主义任性所做出来的那些有形的侵略行为，也不仅仅是那些附带发生的令人可怕的粗野与残忍的行为，还有他们所坚持并且那样高声叫嚣地宣布的原则，他们企图用来支配他们自己的生活的理论，这些原则与理论跟我们现在所信仰的以及自古以来所坚持的一切是背道而驰的。即使我们忘记了民族的过去而漂泊无依，我们自己的经验——即使披着各种外衣而来，并且为了面子关系还不免有几分乔装——也足够教导我们：这些纳粹原则和关于生活及国家的理论终将把我们引到甚么地方去。因为我们的人民曾经做了就是这种原则和

統治方式的長期犧牲者。因此我們對於法西斯主義與納粹主義立刻堅決地予以反對。

我記得在一九三六年三月的初期，我怎樣拒絕了墨索里尼約我去訪問他的懇切邀請。許多英國的首要政治家們在近年來當意大利已變為交戰國的時候提起這位法西斯領袖總是嚴辭譴責；然而在那些日子裡，却是用著親切而欣羨的口吻來談論他，並且贊揚他的政權與方式。

兩年後，在慕尼黑會議前的夏天，我被納粹政府邀請訪問德國，這邀請還附具一個意見，就是他們知道我是反對納粹主義的，可是他們希望我去親眼看看德國。我可以作為他們的貴賓或私人游歷；可以用我自己的姓名或假名而去，全憑我自己的意思；而且我有隨意到任何地方去的完全自由。我再次委婉地謝絕了。我却去到了那“遼遠的國家”捷克斯洛伐克，關於這個國家就連那時的英國首相也知道得很少。

在慕尼黑會議以前，我遇見了一些英國內閣的閣員們和英國的其他杰出的政客們，在他們面前我大胆地闡述了我的反法西斯與反納粹的見解。我發現我的見解不受欢迎，他們對我說要記住還有許多其他的問題應該考慮到的。

在捷克斯洛伐克危機當中，我所看到在布拉格與在蘇台德區，在倫敦與巴黎以及在國際聯盟大會正在舉行的日內瓦等處英法的政治家的態度使我驚愕並且使我厭惡。用綏靖兩字來形容這個政治家的態度似乎是太軟弱無力了。在這種氣氛後面，對希特勒不僅有一種恐懼，而且是一種偷偷摸摸的歌頌。

可是現在，命運的車輪卻離奇地迴轉了；當反法西斯主義與反納粹主義的戰爭正在激烈進行的時候，我和與我意見相同的人們

却必須在監獄中消磨我們的歲月；而許多那些一向對希特勒和墨索里尼卑躬屈膝並且贊同日本侵略中國的人們竟然高舉着自由、民主與反法西斯主義的旗幟。

在印度這種變化是同樣可驚的。正如在其他的地方一樣，有一班吃政治飯的人們徘徊於政府的周圍而仰其鼻息，並傳播他們認為必將獲得重要人物贊同的一些見解，在這些人物面前他們不斷地乞求恩典。還不是太久以前有過這樣一段時期，他們贊美過希特勒和墨索里尼並且將他們頌揚推崇作為典范，一面他們又用鈴鐺、書本和蠟燭^①來詛咒過蘇聯。現在可不是這樣，因為時運轉變了。他們是些政府和土邦的高官顯宦，同時他們大聲嚷着他們是反法西斯主義與反納粹主義的，甚而高談民主——雖然是屏息而談——認為它是值得想望的東西，只是相隔遙遠而已。我時常暗自揣測，假如事勢發生了不同的轉變，他們將會取怎樣的行動啊，然而這是用不着去揣測的，因為不管誰碰巧掌握政權，他們都會用花環與頌辭去表示歡迎的。

在大战發生的許多年前，我心中就充分估計到正將來臨的戰爭。我考慮到它，談論到它，寫到它並且為它作好了心理上的準備。我希望印度在這次巨大的鬥爭中充當一個熱心而活動的角色，因為我感覺到崇高的原則將處於生死關頭了；而從這次鬥爭中，在印度與世界將要出現偉大而帶革命性的變化。在當時，我並不以為印度會受到直接威脅，或有受任何實際侵略的可能性。然而我希望印度對戰爭做出自己的充分的貢獻。可是我深信只有作為一個自由的及平等的國家方能發揮它的作用。

① 鈴鐺、書本和蠟燭(Bell, Book and Candle)系羅馬教革去教徒的儀式，式終時閉響滅燭鳴鈴，故云。此處用作譬喻。——譯者

那就是國民大会党的态度。它是印度的一个大党。多年來是一貫的反法西斯主义者与反納粹主义者，就像它曾是反帝國主义者一样。它支持过西班牙共和國、捷克，而且始終支持着中國。

而現在，國民大会党被宣布为非法，不許有任何的活动已經近兩年了。國大党是在牢監里。它所选举出來的省議會議員們，这些議会的議長們，大会所屬的卸任廳長們，市長們和市自治机关的主席們，都在牢監里。

就在那同时，正在進行的却是那为民主、为大西洋憲章、为四大自由的战争。

四 在獄中对時間的感觉。对行动的要求

在獄中，時間似乎改变了它的性質。“現在”几乎不存在了，因为可以分別“現在”和死一般的“过去”的那种情感和意識在这里都沒有了。甚至連外面世界的積極活动，生死的信息，都有点虛幻若夢，固定不动而毫無改变，好像是屬於“过去”似的。外在的客觀的時間不复存在了，只有內在的与主觀的意識仍然繼續存在，不过也很微弱，除非思想將它从“現在”抽出來，去体会一种在“过去”或“將來”時間中的真实性。如同奧古斯特·孔德所說过的一样，我們过的是死人的生活，封閉在我們的“过去”里面，而在監獄中，當我們設法从追憶“过去”或憧憬“未來”的这种飢渴而幽閉着的情緒中尋找一些滋养料的时候，尤其是这样。

“过去”有一种靜寂性与永恒性；它是不变的而且有一种永远無窮無尽的特性，宛似一幅油画，或是一座青銅像，或一塊大理石像。它不受現在的暴風雨和动乱所影响，維持着它的庄嚴与平靜，并且引誘着受折磨的精神和苦悶的心灵到它的圓拱形的陵寢下找

一个庇蔭。那里和平而安全，而一个人甚至可以意会到一种精神上的特質。

但它不是生命，除非我們能在它和充滿着矛盾与問題的“現在”之間找出一个生动活潑的联系來。如果沒有热情与行动的要求——这正是生命的要素——它就是一种为藝術而藝術的毫無意义的东西了。沒有那种热情与要求，希望与生命力就要逐漸消失，陷于生存的低級水平之上，緩慢地消沉下去直到不再生存。我們变成了“过去”的俘虏，同时它的某些固定性和我們粘連在一起了。在行动被阻止的監獄里面我們变成死板的獄中生活的奴隸的时候，这种心理状态就更易出現了。

然而这“过去”老是和我們在一起，我們之所以為我們以及我們所有的一切都是从“过去”而來的。我們是“过去”的產物，而且我們是沉浸于“过去”中來生活的。不了解“过去”，不感觉到“过去”是我們心灵中一种活的东西，就是不了解現在。將它和“現在”結合起來并將它擴展到“未來”去，在不能这样結合的时候，就和它截然脫离。使这一切成为思想和行为震顫悸动着的資料——那就是生命。

一切强有力的行动皆發源于生命的深处。所有个人的甚至种族的悠久过去，都为那行动的一瞬間准备了心理背景。种族的記憶，由于遺傳、环境和教养的影响，潛在意識的要求，从幼年和童年时期开始的思想、夢想和行动，这一切奇妙而强有力地交織起來，就必然推向一种新的行动；而这个新行动又变成影响“未來”的另一个因素。影响着“未來”，局部地决定着“未來”，而且可能是甚至在很大程度上决定着“未來”，可是这当然不完全是宿命論。

奥罗宾多·哥斯在某处寫道：“‘現在’好比‘純潔而清白的一

瞬’，它好比時間和存在中的刀口，把過去和將來分割開，‘現在’是存在的，可是轉眼又不存在了。”這句話是動人的，但是，它究竟是什麼意思呢？這清白的一瞬從“未來”的紗幕中浮露出它整個赤裸裸的純潔來和我們接觸，而立時就變成污穢而陳腐的“過去”了。是不是我們玷污了它並且褻瀆了它呢？或者這一瞬因為和“過去”一切的淫賤密切結合着而根本並不是那樣清白呢？

在哲學意義上是不是有人類自由那樣一種東西，還是只有一種機械的宿命論，我可不知道。有極大部分的事情看起來一定為過去複雜事件所決定，而這些事件是逼迫個人和往往壓倒個人的。甚至他所體驗的內心衝動、自由意志的表面上的表現，可能它本身也是受着限制的，如叔本華說過：“人能夠做他所想做的，但不能想他所要想的。”在我看來，信仰絕對的宿命論似乎不可避免地要導致無為，導致生命的死亡。我的對生命的一切看法都是反對這種信仰的；不過，那種反對的本身當然可能仍是為以前的事所限制的。

我並不經常為那些不能解答的哲學問題或形而上學的問題煩心。在監獄里的長期寂靜中，甚或正在緊張的行動當中，我們有時都會幾乎是不知不覺地想到了這些問題；儘管面臨着某些苦痛的經歷，它們却帶來了超然或安慰的感覺。但是充滿於我心中的往往是行動和關於行動的思想；當行動被阻的時候，我就想像我正準備着要行動了。

行動的呼喚長時期以來就常在我心；並不是行動從思想分離，而寧可說是從思想中溢漾出來並且互為循環。這樣時候是少有的，就是當這兩者之間充滿諧和，思想導致行動而在行動里得到完成；行動又反回到思想上去造成更充分的理解——於是我就體會

到生命的充沛以及在那生存的剎那中的鮮明活躍的強度了。可是這樣的剎那是少有的，非常少有的，往往是這一個超越于另一個而缺乏諧和，使這兩者一致是徒勞無益的。很多年前，有過這樣一段時期，當我生活在一種情感蓬勃的情況的時候，我曾被吸引着我的行動所包圍了。現在，我的青年日子好像很遠了，不僅僅是因為歲月逝去，而尤其是因為海洋般的經驗與苦痛的思潮將它們從今天分隔開了。現在，以往的精力橫溢是減少多了，那幾乎不可控制的衝動也變得柔和起來了，而熱情與感情都被抑制。思想的負擔經常是個障礙，而在心靈中曾經一度把握得住的，而今却疑懼潛入了。也許這正是年齡關係，或者是我們時代的一般氣質使然罷。

可是甚至現在，通過暫時的思想鬥爭後，這行動的呼喚仍激動着我內心不可思議的深處，我想要再體驗一次“那可愛的歡樂的衝動”，這衝動轉向着風險和憂患，面臨死亡而且對死亡加以嘲弄。我對死亡並無迷戀，雖然我並不認為它使我害怕。我不相信人生是虛無的或出世的，我曾愛戀着人生而且它仍然吸引着我，因此我想用我自己的方式來體驗它，雖然在我的周圍許多看不見的障礙滋長起來。可是，正是那欲望引導着我去調弄生命，窺探着它的邊緣而並不是作它的奴隸，這樣我們就可以更好地來相互尊重了。也許我應當成為一個飛行員，這樣，當生命的疲沓和無聊壓服着我的時候，我能夠突過紛紜不定的雲層並且對我自己說：

“我權衡過一切，經過我的理智，
和這生命、這死亡相比較，
未來的歲月好像是生命的虛度，
逝去的歲月也像是生命的虛度。”

五 “过去”对于“現在”的关系

这种行动的要求，这种通过行动來體驗生活的願望，影响了我的全部思想和活动。持久的思想不但它本身就是一种行动，甚至又变成了“未來”行动的一部分。它并非完全是抽象虛幻而与行动和生命無關的东西。“現在”是由“过去”逐漸導致的，而目前行动的瞬息又是“未來”所从出來的；这三者是糾結难解并且相互关联着的。

虽然在獄中，我的看起來好像是沒有行动的生活，总想办法通过一些思想和感情的过程把它与未來的或想像的行动联結起來；这样，它使我獲得了一定的滿足，要不然就將变成一个真空而生存將成为难于忍受的了。当实际的行动被阻撓的时候，我曾去搜尋过一些这样接近“过去”与歷史的門徑。因为我自己的个人經歷往往接触到歷史事件，而有时候甚至于在我自己的範圍內对那样的事件有所影响。對我說來，將歷史当作一种活生生的过程來觀察并非困难，因为在某种程度上我能够把我自己和它打成一片。

尽管我研究歷史不久，而且沒有通过一般的直接方法來下功夫學習一大堆事实和年月日而从它們当中引出結論与論断，可是它們对我的生命進程無關。只要我这样作，歷史就对我有一点意义了。我对超自然的或來生的問題兴趣更少。科学与現代的問題以及我們今生的問題更多地吸引了我。

某些我僅僅蒙矓地意識到的思想、情感与要求的混合起來的东西使我行动起来，而行动又叫我返回到思想和理解“現在”的願望上去。“現在”根源于“过去”，因此我曾对“过去”作过探索的旅程，总想着在它当中尋出一个端倪以認識“現在”，如果是有端倪的

話。就是当我沉思于很远而很久的“过去”事情和人物以致忘却我在何处或我为何人的时候，“現在”一直还在支配着我。假若我偶然地感觉到我屬於“过去”，那么在“現在”我同样也感觉到那整个“过去”是屬於我的。“过去”的歷史已消融于同时代的歷史里；它变成了活生生的现实，跟苦痛和欢乐的感情連接起來。

如果“过去”有变成“現在”的趋势，那么“現在”也有时候倒退到遥远的“过去”并且擺出了它的固定的、如雕像般的外貌。在行动本身的緊張当中，可能驟然会生出一种感觉，仿佛它有些像“过去”的事情，而有人正在注視着它，好像在回憶似的。

我曾企圖發現“过去”与“現在”的关系，这使得我在十二年前用書信的形式寫了一本“世界歷史之一瞥”^①給我的女兒。我尽可能的寫得淺近而平易，因为我正是寫給一个十多歲的小姑娘看的，但那寫作的动机是对于發現的渴望和探索。我滿怀着冒險的念头并且生活在不同的連續的时代当中和古代男女結为朋友。在獄中我有的是閑工夫，用不着慌忙或者在一个指定的時間內完成一樁工作。因此我讓我的心灵漫游着或是暫時沉靜下來使它与我的心境保持協調，讓印象深入下去，并且用血肉來充实这过去的枯骨。

这同样的探索使我后来寫成了我的自傳，不过限于比較熟悉的时代和親近的人們而已。

我想在这十二年当中我有了很多的改变，我更耽于沉思了。也許有了較大的穩重和平衡，某种超然的意識，和一种更为寧靜的精神。現在我不会像已往那样被悲剧或我所認為悲剧的东西所战

^① “世界歷史之一瞥”(Glimpses of World History), 倫敦Lindsay Drummond Ltd.出版。(原注)

勝了。虽然这悲剧的范围远为廣大，可是騷动与紛乱是减少而更为暫时的了。我不知道这是否是听天由命的精神滋長了呢，抑是心情逐漸麻木了呢？这是否僅僅是年齡关系和生命力与生命热情的减退呢？抑或是由于長期的監獄生活，生命就慢慢地衰老下去，而充滿內心的思想与日俱逝，在暫時停留以后，留在后面的僅是微波呢？苦痛的心灵力求解脫的方法，由于反复的冲激致使意識麻痹不灵了，这使人不禁有了一种感觉：这样众多的邪惡与不幸使世界蒙罩着陰影，因此稍微多些或再少些都沒有分別了。只余下一件事是不能从我們这里夺去的：那就是拿出勇气与尊嚴來行动，并且坚持那赋予人生以意义的理想。然而那不是政治家的道路。

有人过去这样說过：死亡是每一个人与生俱來的权利。这是用一句奇妙的話來表达出一樁明明白白的东西。这是沒有一个人否認过或能够否認的与生俱來的权利，而我們一切人皆在尽我們所能去設法遺忘和避免它。关于这句成語，还有些地方是新奇而动人的。那些这样辛酸地控訴着生命的人們是总有方法从当中脫身出來的，假如他們願意这样選擇的話。那总是我們力量所能达到的。如果我們不能主宰生命，我們至少能够主宰死亡。这种使人欢愉的思想减少了一筹莫展的心情了。

六 人生哲学

六七年前一位美國出版家請求我为他所筹备的論文集寫一篇关于我的人生哲学的文章。当时我为这个意見所打動，可是又迟疑起來了，而我越多加思索，不情願的心情就越滋長了。結果，我沒有寫那篇文章。

甚么是我的人生哲学？我不知道。早几年我不会这样迟疑

的。那时候我的思想与目的是明确的，后来却渐渐消失了。过去几年在印度、中国、欧洲和全世界其他地方所发生的大事使人惶惑、烦恼和痛苦，而未来变成模糊阴暗，并且失去了曾经一度在我心中具有的那种明朗的轮廓。

对基本问题的疑虑和困难并没有妨碍我立时采取行动，不过使得那活动的尖锐性略微迟钝些而已。我不能再像青年时代那样勇往直前地去起作用了，那时，我好比一枝弦上的箭，朝着我所选定的目标直射去而不顾一切。然而我还是在起作用，因为既有行动的要求，又有那种行动和我的理想之间的真实的或想像的协调。可是我对我所看到的政治现象越来越增长了反感。我对人生的整个看法似乎逐渐在起变化了。

昨日的理想和目的仍是今日的理想，只是已经失去一些光彩，尽管人们似乎还在向它们奔赴而去，可是曾经给予心胸以温暖和赋予肉体以活力的那种灿烂美妙却再也找不到了。邪恶的获胜本就够多了，而更糟糕的是那似乎是这样正当的事情竟被粗鄙化和歪曲。是不是人性在本质上就那样地恶劣，必须经过世世代代的磨炼，历尽灾难和不幸，才能够合理地立身处己并把人类从现在的贪淫、强暴、奸诈的畜道中解放出来呢？并且在另一方面，是不是在现在或最近的将来所有把它根本改变的一切努力都注定要失败呢？

目的与手段，它们是不是不可分离地连结在一起，彼此在起作用，而错误的手段会歪曲并且有时甚至会摧毁了所抱负的目的呢？但是，正当的手段很可能不是软弱自私的人类天性所能有的。那么，怎么办呢？不行动就是完全承认失败和屈服于邪恶；行动就往往是对某种邪恶形式的妥协，跟附带着由这样妥协所造成的一切

不幸的結局。

我起初对人生問題的理解多少是科学性的，帶着些十九世紀和二十世紀初期科学的輕易的乐观主义。我所拥有的安定舒適的生活以及精力和自信，更增加了那乐观的情緒。一种模模糊糊的人道主义很合我的心意。

我所眼見为人們所信奉甚至也为有思想的人們所首肯的宗教，勿論它是印度教、伊斯蘭教、佛教或是基督教，都并没有能够打动我。它似乎是与迷信的仪式和教条的信仰密切地联系着的，而其中隱藏着的理解人生問題的方法不用說是不科学的。它含有巫術的成份，是一种盲从的輕信，对超自然力的信賴。

可是这点是明顯的，宗教曾填补过一些人类天性深切感到的內心需要，并且全世界大部分人沒有一些宗教信仰就不行了。它產生过許多善良类型的男男女女，又產生过执迷的、心地褊狹而殘酷的暴君。它提供了一套对人生的評價，虽然那些評價中有些已不適用於今日甚或有害了，另外的一些仍然为道德与倫理的基础。

自廣义言之，宗教所处理的是人类經驗中未經翔实証明的領域；这就是說沒有經過現代实証科学知識所研究过的領域。虽然科学与宗教的方法彼此絕不相似，而且在很大程度上它們不得不与不同种类的導体發生关联，而在某种意义上，可將它認作是已知和已被开始翔实証明的領域之伸展。这点是顯而易見的，就是在我們周圍还存在着廣大未知的領域，那有輝煌成就的科学虽正朝着那方向試行接近，而对这領域却知道得太少了。可能也是由于科学的正常方法只涉及可見的世界和生命的过程，并不能完全適用於心灵的^①、藝術的、精神的以及其他不可見的世界的其他成份

上。生命并不完全限于我們所見所聞和所觸，這可見的世界是隨時間與空間而變化的；它是不断地和其他不可見的世界——可能更為穩定些或者同樣具有變化無常的成份——相接觸，沒有一個有思想的人能夠對這不可見的世界置之不問。

關於人生目的這些問題，科學告訴我們不多，或者它簡直沒有告訴我們任何東西，它現在正在擴大它的疆界，而且不久可能就侵入這所謂不可見的世界來幫助我們在它最廣的意義上理解這人生目的，或者至少給我們一些閃光以闡明人類生存的問題。科學與宗教之間舊有的爭執採取了新的方式——將科學方法應用於感情與宗教的體驗上。

宗教消融於神秘主義、形而上學和哲學。曾經有過偉大的神秘主義者，他們是些有吸引力的人物，不能夠把他們當作自欺的愚人而輕易撇開。可是神秘主義——在狹義上却使我激怒；它似乎是含糊、柔弱和萎靡不振，不是智力上的嚴格鍛煉，而是放棄了心智機能，去生活於感情的海洋中。這體驗可能偶然會使得我們洞察出內心的與比較不明顯的過程來，但它也可能会引導到自欺。

形而上學和哲學、或是形而上的哲學更能感動人的心意。它們需要苦思、邏輯與推理的應用，雖然這一切皆必須根據於某些假定是顯而易見的前提之上，不過它還可能是也可能不是真實的。一切有思想的人們多少總要對形而上學和哲學涉獵一下，因為不這樣作就是漠視我們這宇宙的很多方面的情景了。一些人对形而上學和哲學可能較其他的人感受更多，而它們所強調的地方可能因時代不同而有所異趣。在古代世界的亞洲和歐洲，所有的主張

① 此采照一九四六年紐約版“Psychical”字樣翻譯。一九五一年倫敦版作“Physical”。——譯者

均強調認為內在生命對於外物是至高無尚的，這就必然地引到形而上學和哲學。現代的人更多專心致志於客觀外界的事情，可是在危機的瞬間和精神煩惱之際，就是他也往往回轉到哲學與形而上學的思考上去。

雖然我們之中的大多數人未加思索就接受了我們這世代和周圍環境所特有的一般觀點，我們却都有一些不明确的或比較精確的人生哲學。我們之間很多人也把某種形而上學的概念當作我們生長於其中的信仰的一部分而加以接受了。我並不曾被形而上學吸引過；事實上，我對含混的思索懷着某些厭惡。可是我有時在試着了解古代或現代形而上學和哲學思想的謹嚴體系的時候，我感到某種理智上的沉醉。但是我從來未曾感到心安理得，並以一種慰借的心情從它們的魔力中逃脫出來。

我所關心的根本是現世和今生，並非甚么別的世界或來生。是否有像靈魂這樣的东西，或是否死後還有生存的东西，我不知道；這些問題雖關重要，絲毫未使我有一點煩心。我生長於其中的環境，把靈魂——或稱之為“阿特瑪”（自我）更好些——與來生、因果報应的“羯磨”（業）理論和輪迴都視為當然。我曾為這所影響，因之，在某種意義上，我對於這些假想是有好感的。可能有靈魂，它在肉體死亡之後還能夠存在；而主宰着生命行動的因果論也似乎有理由，雖然當一個人想到“終極之因”時就會引來明顯的困難了。假定靈魂存在的話，輪迴之說就似乎也有些合乎邏輯了。

但是，作為一個宗教信仰，我不相信任何這些或其他的理論和假想。它們不過是對於我們幾乎全不了解的未知領域的理智的探索。它們並未影響我的生活，不管後來證明出它們正確或錯誤，對我都沒有多大關係。

唯靈論同它的降神術和它所謂的精神之顯示以及類似的東西，在我看來這種用以調查心靈的現象與來世神秘的方法寧可說是非常荒誕而不適當的。它往往更為惡劣，因為它利用了想獲救或解脫精神痛苦的那些過於輕信的人們的情緒。我不否認某些心靈現象可能有其真實的根據，但是照我看來所用的手段似乎近于完全錯誤，同時這個從零零碎碎證據中得出來的結論是不能認為正當的。

當我看這世界的時候，我意識到深不可測的神秘。在就我所能理解的範圍內，我有一種了解世界的要求：那就是去和它融和在一起從而去充分體驗它。但是照我看來，理解的方法主要是科學的方法——採用客觀的方法，雖然我領悟到像絲毫不差的客觀性這樣的東西可能不存在的。如果主觀的成份是難以避免和必然的，它就應當尽可能地受到科學方法的限制。

神秘的東西是什麼，我不知道。我不稱之為上帝，因為關於上帝的說法有許多是我不相信的。我發現我自己不能夠根據神人同形說來設想一個神或任何未知的至高權威。而很多人偏偏這樣想法的這種事實是經常使我驚愕的根源。任何具人性的神的觀念，在我看來是很詭異的。在理智上，我能夠多少體會些一元論的觀念，同時我為吠檀多哲學的不二論（非二元論）所吸引，但是我並不自命懂得它的一切深奧和錯綜之處，我認識到對這些問題的一点点理智上的體會是不夠的。與此同時，吠檀多哲學以及其他類似的見解，他們模糊而無形地神游於“無限”之中，頗使我吃驚。大自然的多样性和充沛激動着我而產生出精神上的諧和，並且我能設想自己在古代印度的或希臘的異教徒與泛神論的氣氛中覺得很自然，只是要除掉依附於它的神或眾神的觀念而已。

一种依倫理學觀點的對人生的理解，對我有其強烈的吸引力，但是，要用邏輯的方法來證明其合理，我看還有些困難。甘地先生強調用正當手段以達到目的這種主張很打動了我，而我認為這種強調就是他對我們公共生活的最偉大貢獻之一。這概念並無新奇之處，但是將一個倫理的教義應用於大規模的群眾活動上的確是新奇的。這樣作是困難重重的，而且也許目的與手段不是真正分得開，而是共同形成的一個有机的整體。在一個幾乎專考慮目的而不擇手段的世界，強調手段就仿佛是奇特而驚人的了。它在印度究竟成功到什麼地步，我還不能說出。但是他曾在多數人民心中產生了深刻而持久的印象則是無疑的。

對馬克思和列寧的研究在我心中產生了一個強有力的影響，並且幫助了我用新的見解來觀察歷史與時事。一長串的歷史和社會發展似乎有某些意義，有某些順序，而未來不是那樣看不清楚的了。蘇維埃聯盟的實際成就也給人一個極深刻的印象。我常常不歡喜或者不了解那里的某些現象，並且以我看來它是太注意於適應一時的要求或大國的政策了。儘管有這一切的發展，並且與原來改進人類社會的熱情可能有些距離，我不懷疑蘇維埃的革命把人類社會大大地向前推進了一步，燃起了不可撲滅的熊熊火焰，它為整個世界所奔赴的新文明奠定了基礎。我是一個過份的個人主義者和個人自由的信仰者，以致不歡喜過份的組織化。然而我看得很清楚，在一個複雜的社會機構里個人自由必須有所限制；而且也許達到真正個人自由的唯一道路，就是在社會範圍內要有一些這樣的限制。為了較大的自由的利益起見，較小的自由往往是需要受到限制的。

我能够毫無困難地接受馬克思主義者的很多哲學觀點：它的

一元論与精神和物質的一致性，物質的运动与通过作用和相互作用、因果关系、正反合而完成的發展和飛躍的不断变化的辯証法。可是它还没有使我完全滿意，也沒有解答我心中所有的問題，而且差不多不知不覺地有一种蒙瞶的唯心論的想法潛入了我的心中，一种寧可說是类似吠檀多哲学的想法。它并非是精神和物質的差別，而是在精神以外的东西。其中也有着倫理学的背景。我承認道德标准是常变的，而且要随成長中的精神与進展中的文明为轉移；它并受着一个时代心理的一般趋势所限制。不过此外还有些別的东西——某种更有永久性的基本要求。我不喜欢共產主义者的地方就是他和其他的人一样，在實踐上，經常地將行动与这些基本的要求或原則分裂开了。这里，在我心中就有一种奇特混雜的想法，我不能够合理地加以解釋或解决。因此，我的整个傾向就是不要將那些似乎力所不逮的基本疑問考慮过多，而寧可集中精力于人生問題，在較嚴密而更直接的意义上來了解甚么是該做的以及如何去做。不管最后的現實性如何，也不管我們是否能掌握它的全部或一部，甚至虽然这可能一部分或大部分是主觀的，它一定会呈現出增進人类知識的廣大可能性与应用它來促進改善人类生活和社会組織。

在过去有过而且到今天在較小的程度上也还有一些人專心致志于尋求宇宙之謎的解答。这使得他們避开了当前的个人和社会的問題，可是当他們不能解决那謎的时候，他們就感到失望而陷入消沉無为和淺薄庸俗，再不然就到武断的教条里去尋求安慰。社会罪惡其中有許多本來是可以消除的，而被归咎于原罪，或者人类的本性难移，或者社会組織，在印度則归咎于無可避免的前生宿孽。这样一來，人們就不知不覺地連合理的和科学的思考都不去嘗試，

却托庇于悖理的行为、迷信以及社会上無理的和偏頗的成見与習俗了。的确，即使是合理的和科学的思考未必能一直把我們帶到我們所要去的方地方。有無窮無尽的因素和关系都在不同的程度上影响着和决定着事态的演变。要掌握所有这些因素和关系是不可能的。但是，我們能够尋出正在發生作用中的支配力量，并且通过外界物質现实的觀察、实验和实践，尝试和錯誤，為我們摸索出去到那日益擴展的知識和真理的道路。

为了这个目的并在受到上述那些限制的情况下，和目前科学知識的情况或多或少相配合的那种一般的馬克思主义的認識，在我看來，是能有相当大的幫助的。然而即使接受那种認識，从中所產生的結論和对于过去以及現在所發生的事件的解釋却并非总是清清楚楚的。馬克思对社会發展的一般分析似乎已經非常正确，然而后來有許多發展和他对最近將來的預見并不符合。列寧把馬克思的理論灵活应用于后來一些發展上而獲得成功；从那时起，更多的驚人变化發生了，这就是新兴的法西斯主义和納粹主义以及隱藏在它們后面的一切。工藝学方面的突飛猛進和科学知識上巨大發展的实际应用，正在以驚人的速度改变着世界的面貌，因而引起了新的問題。

所以我虽則接受了社会主义的基本理論，我并不为它那許多內部爭論而煩心。印度的左翼集团把許多精力耗費于为了主义上的細微末節而相互攻击与譴責，使我不能忍受。我对这些絲毫不感兴趣。人生是太錯綜复雜了，而就我們現有的知識所能了解的說，人生也太不合邏輯。因此它就不能被局限于某种一成不变的主义範圍之內。

在我看來，真正的問題依然是个人生活与社会生活的問題，如

何過和諧生活，如何保持個人精神生活與物質生活的均衡，如何調整個人間的和團體間的關係，如何繼續不斷地改善和提高個人和社會生活，如何使社會發展，如何使人類毫不停留地勇往直前。要解決這些問題，按照科學的方法是必須沿着觀察與精確的知識和審慎的推理這條途徑來走的。這個方法在我們探索真理中也許不是經常適用，因為，藝術和詩和某些精神的體驗似乎屬於另一個範疇，而規避着科學的客觀方法。因此讓我們不必拋棄直觀和其他體會真理與現實的方法。就是為了科學的目的，它們也是需要的。然而我們常常必須堅持着精確的客觀知識，通過理性的試驗，尤其是要通過實驗和實踐；同時我們常常必須警惕，不要陷在空洞理論的汪洋大海中，那些理論是和日常生活問題及男男女女的需求無關的。一個現代的哲學必須解答今天的問題。

生存於現代的我們，雖然對我們這時代的成就是這樣地自豪，或許就是我們這時代的囚徒，正好像上古和中古的男女們是他們各自所處的時代的俘虜一樣。我們可能像前人一樣地把我們自己引入歧途，誤認為我們觀察事物的方法就是導致真理的唯一正確的方法。我們不能夠逃出樊籠，或者完全解除幻覺，如果那是幻覺的話。

可是，我確信科學的方法和手段已使人類生活發生的革命性的變化比歷史長期過程中任何其他時代為多，並且為更進一步的和更徹底的變化以及更根本的改變打開了門徑，而逐漸引向長期被認為不可知的那個大門。科學的技術成就是極為顯著的；它能夠將匱乏的經濟轉變為充裕的經濟，這能力是明顯的；它對長久以來為哲學所獨占了的領域的侵入也日益顯著了。“空一時”理論與量子論完全改變了物質世界的面貌。最近對於物質的特性、原子的

構造、元素的變換以及電和光的相互轉化的研究，已將人類的知識更大大地推進一大步了。人們不再把大自然看作是與自己分離而毫不相關的了。人類的命運看起來已成了大自然有節奏的“能”中的部分了。

由於科學的進步而發生的這整個思想上的巨大變化，將科學家們引入了逼近形而上學的新領域。他們得出了不同而往往矛盾的結論。有的從中看出一個新的一致性，這一致性是與偶然性正相抵觸的。此外，像貝爾特蘭·羅素說過：“自從巴曼尼底斯時代以來學院派的哲學家們始終相信世界的一致性。我的最基本信仰就是‘這是胡說’。”他又說：“人類是種種原因的產物，那些原因對於它們所追求中的目的並無先見；人類的出生、成長、希望與恐懼、愛情與信仰都不過是各種原子偶然間排列出來的結果。”然而最近物理學上的進展已經大有助於證明大自然在基本上的一致性。“認為所有東西都是由單一的實體所造成的這樣信仰陳舊得和思想本身一樣了；可是我們是這一代，在歷史上最早能夠認識出大自然的統一性，而不是把它當作一個無根據的教條或者不能實現的願望，而是一種人所共知以再清楚明晰不過的證據為基礎的科學原理。”^①

雖然這種信仰在亞洲和歐洲都是一樣陳舊，但是將某些最近科學的結論與基於吠檀多不二論的基本概念兩相比較卻很有趣。這些概念認為宇宙是由一個本体所做成的，它的外形永遠在變化着，而它的“能”的总量是始終不變的。還有，“對事物的解釋應在它們自己的本質中去尋求，並不需要外界的事物或存在來解釋宇

^① 引自達羅（Karl K. Darrow）著：“物理學的復興”（The Renaissance of Physics），一九三六年紐約版，第三〇一頁。（原注）

宙間發生的現象”，從而得到宇宙自我發展的結論。

這些模模糊糊的思考所得出來的結果對於科學是無關緊要的，因為同時科學正以它自己精確實驗的觀察方法向多方面邁進，擴大着所已經翔實證明了的知識領域，並且在過程中改變着人類的生活。科學或許接近將發現重要神秘的邊緣，可是後者可能躲避開了。它將仍然沿着它的指定的途徑前進，因為這旅程是沒有終結的。暫時不問哲學中的“為甚么”這個問題，科學將繼續追問着“怎麼樣？”。當它找到了這答案，就會予人生以較大的滿足和意義，並且也許在回答我們的“為甚么？”的問題上前進一步。

或者也許我們不能夠越過那重障礙，而神秘者仍然繼續其為神秘，那具有一切變化的人生，將依然是一大堆的善和惡，一連串的衝突，一種奇怪地混合在一起的互不相容的和敵對的要求。

此外，也許科學的進展本身如不與道德的修養和倫理的考慮結合起來而陷於孤立的話，它就將導致權力的集中，以及用科學所製造的可怕的毀滅性的工具，被掌握在一批企圖統治別人的邪惡自私者的手中，這樣就毀滅了科學進展本身的偉大成就。類似的情形正在我們眼前發生，而在这戰爭里面隱伏着的却是人類精神的內在衝突。

這人類的精神是多麼可驚啊！人，儘管有無數的缺點，從古迄今，人為了理想、為了真理、為了信仰、為了國家和榮譽，犧牲過他的生命及其視為寶貴的一切。那理想可能改變，但是自我犧牲的精神長存；而由於這個緣故，對於人類是可以多與寬恕的，並且不可能對他失望。在危難之中，他未曾喪失他的尊嚴或他心中所認為珍貴的信仰，人本是大自然巨大力量的玩物，在這廣漠的宇宙中比一粒微塵還要渺小，他却對大自然的威力進行挑戰，利用他那作

为革命搖籃的理智來試圖控制这些威力。不管有什么样的神存在，人本身是帶着些神性的，就和他本身也帶着些魔性一样。

“未來”是黑暗的，不确定的，然而通向“未來”的一段道路却是看得見的，而且我們能够迈着坚定的步伐前進；要記住，任何可能發生的事情都不見得会降服人类百折不撓的精神。也要記住，生命虽然有着一切的辛酸，它却也含着欢乐和美妙，我們总能够在那令人迷恋的大自然的森林中漫游，如果我們知道怎样去游的話。

“此外还有什么 是睿智？人的努力，
抑或神的鴻恩，如此可愛而偉大，是何意义？
由恐怖中解放出來，生活着，等待着，
不計仇恨，將手举起，
人类怎可不永久珍爱这美妙的品質？”^①

七 过去的負擔

我的二十一个月的牢獄生活快要过去了；明月盈而复虧，虧而复盈，很快就要滿兩年了。另一次的生日又將來臨，令我想起我又老了一些了；我前四次的生日是在这里和在台拉·頓監獄中度过的，还有其他多次的生日是在以前的監禁中过的，次数可記不清了。

在这几个月当中，我常常想到寫作，对它感到一种冲劲，可是同时又有些勉强。我的朋友們認為我当然会有所寫作而再出一本書，正像我在已往的刑期中所作的一样。这差不多已經成了習慣。

然而我並沒有寫。我确不喜欢随随便便就出一本沒有特殊意

^① 引自吉尔伯特·墨累(Gilbert Murray)所譯的詩：幼里披地斯的“醉神女伴歌”(The Bacchae of Euripides)。(原注)

义的書。寫作本是够容易的，然而要寫得有价值却是另一回事，我困居監獄之中寫稿而世界又正在变化不已，在这条件之下要寫得不致脱离时代，那就很难了。我將要寫的不是为了今日或明日，而是为了未知的和可能遙远的將來。我將为誰而寫？为何时而寫？也許我所寫的將永不会出版，因为我以后在監獄的歲月中可能目睹那甚至比已經过去的战争年月中更为巨大的震动和冲突。印度它本身可能变为战場，或可能發生國內騷乱。

可是，即使我們避开了所有这些可能的發展，而当今天的問題已成过去而被遺忘，新的問題代之而兴的时候，现在就为將來而寫作是冒着風險的。我不能把这次世界大战看作另一次普通的战争，僅只是規模較大而已。自从它开始的那天起，甚至于更早些时，我对这些天翻地复的激变，和正在兴起中的可好可坏的新世界，就充滿着預感。那么，我的有关事过境迁的时代的拙作，还有甚么价值呢？

这种种的思想使我煩心并且束縛了我；而在这些思想的后面，在我的心灵深处藏着較深的問題，使我不容易尋出解答。

我上次入獄的时间，从一九四〇年十月到一九四一年十二月，大半是在台拉·頓監獄以前所住的牢房中度过的，也有过同样的思想和困惑，这監獄就是那六年前我开始寫自傳的地方。在那里有十个月，我沒能够培养出寫作的心情，我把光陰消磨在讀書或掘地种花上。最后我終於寫了，本來准备繼續着那本自傳寫下去的。一連几星期我很快地而且繼續不断地寫，但正在我要寫完之前，我忽然被釋放了，远在我的四年刑期屆滿之前。

幸而我未曾完成我的工作，如果已完成，很可能我会受到懲惡把它送去出版。今天看來，它实在毫無价值；它顯得多么陈腐和枯

燥無味。其中所涉及的事件完全失去了重要性，并且变成了半被遺忘的过去所留下的碎片，又被火山的熔岩盖住了。我对这些已經沒有兴趣。在我心中突出的是对我有深刻影响的親身經驗；与某些个人和某些事件的接触；与群众的接触，这群众就是那帶着無窮無尽的多样性可是又有令人驚异的一致性的印度人民；理智上一些探索；此起彼伏的痛苦和克服了痛苦之后所得的慰借和欢乐；行动之頃的兴奋。关于这些事情有許多是可以不必寫的。关于人們內心生活、感情和思想的一种秘密，是不可以而且不能够傳達給別人的。上面那些接触不論是否与个人切身有关，都是很有意义的。它們影响个人并且陶冶他而改变他对人生、对他自己的祖國、对其他國家的反应。

我在这里，在亞馬那加堡壘，也和在其他監獄中一样，每天把許多時間消磨于園藝工作，虽在炎炎烈日之下我仍然挖掘土壤，布置花壇。土壤極為惡劣，內多石塊和从前建筑工程所遺留下來的碎石殘磚，甚至还有古代紀念物的殘迹。这里是个有歷史意义的地方，过去有过多战役和宮廷陰謀。就印度歷史而言，那段歷史并不古老，而且在大体上也不算很重要。但是一个特殊事件是突出的，現在仍然在人們記憶之中：一位勇敢的美妇錢德·比比保衛了这个堡壘，并且率領她的隊伍手持利劍抵御亞格伯大帝的軍隊。她被自己的一名部下所暗殺了。

在这塊不幸的土壤中挖掘着的时候，我們曾無意中發現了深深埋在地面之下的古代城垣的殘迹和大厦的圓頂。我們沒有能够更進一步，因为深入的挖掘和考古学的探索是不为当局所允許的，而我們也沒有必需的工具來進行。有一次我們曾在牆面發現石頭上雕刻着可愛的蓮花，可能是在門口上面的。

我回憶起在台拉·頓監獄中另一次不大愉快的發現了。三年前，我在挖掘着我們的小庭園時，我無意中發現了過去的稀奇古迹。在地面之下很深的地方，發現了遺留下的兩根旧木樁，我們以激動的心情望着它們。這就是旧時絞架的一部分，在三四十年前曾經使用過。這監獄早就不再是行刑場，而這絞刑架一切看得見的痕迹早已消滅了。我們既已發現了它就把它連根拔去，所有協助進行這工作的獄中同伴都很高興，因為我們終於消除了這不祥之物了。

現在我已經放下鋤頭，拿起筆杆了。也許我現在所寫的將要遭到在台拉·頓監獄我那未完成的原稿同樣的命運。在我不能自由地通過行動來體驗“現在”的時候，我不能夠寫關於“現在”的問題。正是由於現在採取行動的需要才使我生動地意識到這“現在”，這樣我才能得心應手地來寫。在監獄裡面，這“現在”是有些模糊、陰暗，有些不可捉摸，或者也不能當作現在的感覺來體驗。若按照這字的真正意義講起來，它對於我已經不復是“現在”了，然而它也不是那帶着過去的固定性和雕像般的寧靜的“過去”。

我又不能以預言家自居而來寫那關於將來的事情。我的心中常常想到“將來”，並且試圖揭開它的面幕，而給它穿上我所選定的衣服。但這些皆是虛幻的推想，而“將來”依然是不定的，不可知的，同時也不能保證它不再辜負我們的期望和背棄人類的夢想。

這“過去”仍舊是“過去”，可是我不能像歷史家或學者們將過去的事情以學者的姿態來寫。我既沒有那種的知識、修養和訓練，並且也沒有做那種工作的心境。“過去”壓迫着我，或是當它接觸到“現在”的時候而好像變為富有生命力的“現在”的那種模樣，它有時又使我充滿着溫暖。如果它不是這樣，它就要冷酷、無聊、無

生气、無趣了。我只能寫关于“过去”的事情，如我以前所作过的那样，把它和我当前的思想和活动联系起来；因此这本有关歷史的寫作，正如歌德所曾說过的，从“过去”的压迫与負担之中減輕了一些。我認为这方法与心理分析是相似的，不过不是应用于个人而是应用于民族或人类。

这过去的負担，兼有好坏的負担，是不可抗拒的，而且有时使人透不过气來，尤其是对于我們屬於非常古老文明的印度和中國的人們更是如此。正如尼采所說：“不僅若干世紀的智慧，而且还有它們的瘋狂也在我們身上爆發出來了。当歷史的繼承人是危險的。”

甚么是我的遺產呢？我是甚么遺產的繼承人呢？我所繼承的是几万年來人类的一切成就；所繼承的是一切人类所想过的、感觉过的、經驗过的痛苦和欢乐，所繼承的是人类勝利的欢呼和它失敗后的辛酸苦悶；所繼承的是人类可驚的冒險，这冒險老早就已經开始而还繼續在進行，并且在向我們招手示意。所有这一切以及其他是我和全人类所共有的。但是我們印度人拥有一种特殊的然而并非独占性的遺產，因为沒有一样是可以独占的，一切都为人类所共有；它对于我們尤为適用，因为它在我們整个軀体之中發揮着作用，使我們成为現在的我們和將來可能的我們。

長久盤旋在我心头上的就是这种特殊遺產的思想和它如何適用於現在的問題，我所願意寫的也正是关于这一点的，虽然这主題的困难和复雜性將我駭住了，而我僅僅能涉及它的皮毛。我不能夠把它寫得恰到好处，但在試寫之中，若把我自己的理智澄清，使它为了下一階段的思想 and 行动作好准备，我也許可以对得起我自己。

不可避免地，我的看法往往是屬於個人的；就是說，這種概念怎樣在我心中滋長，它採取怎樣的形態，它怎樣影響過我和我的行動。還有一些完全個人的體會與這問題的較廣泛的方面是無關的，但是它使我的理智蒙上色彩，並且影響了我對整個問題的看法。我們對國家和民族的判斷是根據很多因素的；其中我們親身的接觸——如果真曾有過的話——是有顯著影響的。我們必須親身地去了解一個國家的人民，不然的話就會更易于對他們發生誤解，並且把他們視作完全不同的異族。

就我們自己的國家而論，我們有着無數親身的接觸；而通過這樣的接觸，我們同胞的許多画像或某種綜合的画像就在我們心中形成了。我讓我心中的画廊充滿了陳列着的画像。有些肖像鮮明而栩栩如生地俯視着我，使我想起了生命的高峰——可是它都彷彿是那樣久遠，又像我曾讀過的某些故事。還有很多別的画像，周圍籠罩着舊日同伴和友情的回憶，使生命甜蜜可愛。還有數不清的群眾画像——印度的男女老幼全都擁在一起仰望着我，而我在想探測出他們那些幾千只眼睛的後面究竟是甚麼。

我將以完全關於我個人的一章來作這故事的開端，因為這樣可以緊接着我寫到我的自傳結尾的那一個月而為我的心情提供一個綫索。雖然在這裏面往往可能有我私人的成份，但不致成為另一篇自傳。

世界大戰正在進行。我關在這亞馬那加堡壘，當強烈的戰爭正在消耗這世界的時候，一個監犯卻被迫不能活動，我有時有點躁急；同時想到大的問題和多年來充滿於我內心的勇敢的事業。我試想用超乎個人的看法來觀察這戰爭，就像人們看着一些大自然的現象，某些天然災害、大地震或水災一樣。當然我這樣作是辦不

到的。但是如果我要从过多的损伤、憎恨和愤激当中来自卫的话，似乎也没有别的办法。而在这野蛮和破坏性的巨大表现中，我的烦恼和我自身就变得微不足道了。

我回忆起甘地先生于一九四二年八月八日在那生死关头的黄昏所讲的话了：“尽管今天世界的眼睛都是血红的，我们却一定要用宁静而明澈的眼睛来正视这个世界。”





第二章 巴登外勒，洛桑

一 卡麥拉

一九三五年九月四日，我忽然由阿尔摩拉的山中監獄被釋放出來，因为得到了我妻子病危的消息。她远在德國黑森林中巴登外勒的療养院里。我匆忙地乘汽車和火車去阿拉哈巴，第二天到达那里，同天下午我乘飛機动身去欧洲。班机將我帶到喀喇蚩、巴格达、开罗，水上飛機把我由亞歷山大城帶到布林的西。由布林的西我坐火車去瑞士的巴塞尔。我于九月九日傍晚到达巴登外勒，这是在我离开阿拉哈巴的第四天，从阿尔摩拉獄中釋放后的第五天。

当我瞧見她的时候，卡麥拉的臉上露着和旧日一样的勇敢的微笑，但她太虛弱了，又为極度的痛苦所困，不能够多講話。也許因为我來而引起了一些变化，第二天和以后的几天她的病就稍微好了些。但是还没有脫离危險，而且在慢慢地把她的生命力消耗了。由于我簡直不能想到她会死，我就幻想她的病是在好轉，并且如果她能够度过那次危險，她可能痊愈。医生們一貫的都要安慰病家，使我怀着希望，眼面前的危机似乎过去了，她的病势穩定了。她从沒有好到能够長談的地步。我們的談話是簡短的，一發覺她感到疲倦我就停下來。有时我念書給她听。我記得我这样念給她

听的書是賽珍珠的一本“大地”。她喜欢我这样做，但我們的進行是緩慢的。

每天早晨和下午，我由这个小城的旅館拖着沉重的脚步走到療养院去同她度过几小时。我心中充滿了我要告訴她的許多事情，然而我不能不抑制住自己。有时我們談到一些往事，旧日的回憶，我們在印度的共同的朋友；有时帶着渴望的心情談到將來和那时候我們所要做的事情。尽管她的病勢嚴重，她却老向往着將來。她的双瞳是光輝而富有生命力的，她的面容通常是愉快的。偶尔來探望她的朋友們察覺她的外表比他們所想像的好些，都感到快慰驚奇。他們是被那双明亮的眼睛和那副微笑的面容弄得迷惑了。

漫長的秋夜里我独自坐在客店的房中，或者有时我穿过田間或森林去散步。卡麥拉的許許多多的影像一个跟着一个浮現在我心中，这是她的丰美而深湛的人格成百形象。我們已經結婚近二十年，然而她有多少次以她的心理或精神性格中的某些新鮮的东西使我感到驚奇。我已經在这样多的方面認識了她，而近几年來，我曾尽全力去了解她。我不是完全不了解，但我常常自問我是否真正認識了或了解了她。她有些难于捉摸，有些像仙女，真实而又虛幻，难于把握。有时候我向她的眼睛望進去，会觉得她是一个陌生人在窺視着我。

除了短期地上过学以外，她未曾受过正式的教育；她的心智沒有經歷过教育的熏陶。她來到我們这里还是一个天真純潔的少女，顯然目前人們認為常見的那些复雜心理她是几乎一点也沒有。她从來不曾完全失掉那种少女的神气，在她成長为妇人的时候，她的眼神深邃而含有热情的火焰，給人的印象是一汪平靜的池

水，其中蘊藏着的却是怒吼的狂風暴雨。她不是那种現代妇女的类型，沒有現代妇女的習气和稍欠穩重的姿态，然而她很容易接受現代的生活方式。但她根本上是一个印度姑娘，特别是克什米尔的姑娘，敏感而驕傲，幼稚而成熟，糊塗而聰明。对于那些她不知道或不喜歡的人她是沉默寡言的，但當着她所知道或所喜歡的人的面前她却洋溢着欢欣和爽朗。她的判断是迅速的但不总是公平而正确的，但她坚持自己生來的好惡。她沒有虛偽。如果她不喜欢那一个人，那是看得出的，她也不企圖掩盖这事实。即使她企圖这样做，她大概也做不像。我所遇到的人很少能对我產生像她所給予我的那种真摯的印象。

二 結婚和婚后

我想起我們結婚的初期了，我虽对卡麥拉非常的喜愛，我几乎遺忘了她，在許多方面不曾給予她以她應得的伴侶生活。因为那时我像着了魔的人，完全献身于所拥护的事業，生活在我自己的夢境世界里面，反而把在我周圍的真人当作了虛幻的影像。我尽我能力的最大限度去工作，我心中充滿了吸引我注意的事情。我將我的全部精力献給了那事業，所余下的就有限了。

然而我根本沒有忘記她，我一次又一次地回到她的身边，如同回到一个安全的托身之所。假若我离开一些日子，一想起她我的心就沉靜下來，我亟于要回到我自己的家庭。假如她不在那里安慰我，給予我力量，因而重新恢复我的疲憊的精神和体力，那我真不知道該要怎样办了。

我已从她那里拿到了她所給予我的东西。在那些早年里我曾給予她甚么东西來交換呢？很顯然我辜負了她，她身上可能烙印

着那些日子的深刻的痕迹。由于过度的驕傲和敏感，她不願向我求助，虽然我比任何別人都更能給予她那種援助。她要在民族的斗争中克尽她自己的一份力量，而不僅僅作她的丈夫的一个追隨者和影子。她要在自己和世界面前顯出自己的价值。世界上沒有任何事情比这件事更令我高兴了，然而我簡直忙得沒有功夫看得很深很透，对于她所尋求和热烈想望的事我却茫然無睹。还有監獄关了我这么多次数，我与她分別了或者她在生病。正如泰戈尔戲劇里面的吉多罗，她似乎在向我說：“我是吉多罗。我不是要受崇拜的女神，然而也不是一般憐憫的对象，可以像飛蛾一样漫不經心地被人拂來拂去。假如在危險和冒險的道路上你願意留我在你的身边，假如你允許我分担你生命中的重大任务，那你就会認識我的真实本相了。”但她並沒有用語言對我說出這些話，我只是逐漸地从她的眼睛里面体会到这种意思。

一九三〇年的头几个月里我意識到她的願望，于是我們一同工作了，我从这次經驗中得到了新的喜悅。在一段时期內我們生活在仿佛是生命的邊緣上，因为陰云从四面合攏來，一个民族的大变动快來臨了。那几个月對我們是快乐的日子，但它們結束得太快了，四月初全國陷于人民反抗运动和政府鎮压的搏斗中，我再次入獄了。

我們男人多半下了監獄。于是一件驚人的事情發生了。我們的妇女來到前綫，开始負起斗争的責任。自然，妇女們总是在斗争中的，但現在她們以排山倒海之勢而來，这不但使得英國政府并且使她們自己的男人們也驚訝起來。就是这些妇女，上層或中層階級的妇女，在她們的家庭中过着被庇蔭的生活——農民妇女、工人階級妇女、有錢的妇女沒有錢的妇女——像千軍万馬的洪流似的

不顧政府的命令和警察的棍子汹涌而來。并非僅僅由于她們所表現的勇敢和決死的精神，更令人驚奇的是她們所表現的組織能力。

我永远不能忘記，在內尼監獄当这个消息傳給我們的時候，我們所感覺到的兴奋和我們心中所充滿的对印度妇女的巨大的驕傲。我們彼此間对于这一切几乎欲談不能，因為我們滿怀感慨，我們的眼睛已經被泪水所模糊了。

我的父親后来也关進了內尼監獄，他告訴了我們許多我們所不知道的事。他原來是在外面担任人民反抗运动的領導者。而他并不曾以任何方式鼓励全國內婦女們的这些攻势的活动。照他的家長式的和有些老派的看法，他不喜欢年輕的和年老的婦女們在夏天灼热的太陽下面在大街上到处橫冲直撞，和警察起冲突。但他看出人民的憤怒而并不阻止任何人，即使是他的妻子女兒們和兒媳。他告訴我們他怎样欢欣驚訝地看見全國妇女所表現的精力、勇敢和才能，他以慈爱的自豪的心情談到他自己家屬里的姑娘們。

由于父親的提議，一个“回憶的決議”于一九三一年一月二十六日，即印度獨立紀念日，在全印度的几千个公共集会上被通过了。这些集会是被警察禁止的，其中許多被武力解散。父親从病床上組織了这些集会，那是組織的勝利，因為我們不能使用報紙、郵政、電報、電話或任何現成的印刷機器。然而在同一天的指定的時間內，在这个遼闊國家的全國里，甚至于在遙遠的鄉村里，这个決議被該省用各地的語言宣讀出來加以通過。決議這樣通過十天以後，父親就去世了。

这是个長的決議。但其中一部分涉及印度的婦女：“我們記錄下我們对印度女性的尊敬和深切的贊許，她們在祖國危險的時刻

放棄了她們家庭的庇蔭，以不懈的勇敢和堅忍和她們的男人們并肩站在印度民族軍隊的前綫，同他們一道分担斗争的犧牲和勝利……。”

在这次动乱里，卡麥拉扮演了一个勇敢的和非凡的角色，当每个我們所知道的工作人員都進了監獄的时候，我們在阿拉哈巴城的組織工作的責任就落在她沒有經驗的肩上了。她以她的熱情和精力补偿了經驗的不足。在几个月之內她就使阿拉哈巴城感到驕傲。

在我父親的最后一次生病和他的死亡的陰影之下我們重新碰头了。我們是在作为同志和互相了解的新基礎上碰头的。几个月以后當我們帶着女兒去錫蘭度过我們的第一次也是最后一次的短促的假期的时候，我們似乎彼此重新認識了。所有过去我們共同生活过的年月，都只是为这个新的和更親密的关系作一种准备而已。

我們回來得太快了，工作占据了我們，后来又入獄。除了兩次接連着的兩年長期監禁之間有过一段短暫時間而外，我們竟不再有共同假期生活，不再有共同工作，甚至于不能再在一起了。在第二次監禁未滿以前，卡麥拉已病倒而瀕近死亡了。

一九三四年二月，当我接到加尔各答政府的拘票而被捕的时候，卡麥拉就去我們的房間內为我收拾衣服。我跟着她向她告别。陡然間她緊攬住我，昏过去，倒下了。这在她是不尋常的，因為我們已經鍛煉得使自己輕松地高高兴兴地对待这种去監獄的事，而且尽可能地避免小題大做。是否由于她有一种預感，認為这差不多就是我們最后一次的正常相会呢？

正当我們对彼此需要最殷、正当我們彼此这样親密地接近的

时候，兩次各長二年的長期監禁將我和她分別開來了。在漫長的監獄日子里我想到了這些，然而我相信着我們重新聚首的日子一定會來的。這些年頭她的生活是怎樣過的？即使我不知道，我也能猜想得到，因為在監獄中的相會或者在外面的短暫時間內，情形是不大正常的。我們總是裝出最好的態度，生怕由於表示了自己的苦難會引起對方的痛苦。但是很顯然，她為許多事情感到重大的憂心和痛苦，而她心中是不平靜的。我原是可能給她一些幫助的，但不能從監獄中給她一些幫助。

三 人類的關係問題

所有這些以及許多別的思想，在巴登外勒漫長的孤獨的時刻里來到我的心頭。我不容易擺脫監獄的氣氛；我長久以來習慣於它，這新環境對我沒有任何大的分別。我是住在一個納粹的統治區域里，有着各種我極端厭惡的事情，但納粹主義並沒有干涉我。在黑森林的一個角落的那個安靜的鄉村里，看不出多少納粹的跡象。

或者我的心中充滿了別的事情。我的過去生活展現在我眼前，而卡麥拉總是矗立于左右。她成為印度婦女或婦女本身的象徵。有時她很奇怪地變為和我對印度的想像混淆在一起，印度，就是那儘管有着各種錯誤和弱點，如此難于把握，如此充滿着神秘，然而對於我們却是如此親愛的國家。卡麥拉是甚麼樣的人？我曾經認識她么？了解她的真正本相么？她曾否認識或了解我？因為我也是一個不正常的人，在我心里有着神秘和奧妙，我自己都不能測度。有的時候我想到，由於這她對我有些害怕。我曾經是而的確也是最不適宜于作丈夫的人，卡麥拉和我在有些方面彼此是不相

像的，然而在一些別的方面是很相像的；我們不能彼此有所補益。正是我們的這種長處成了我們彼此關係中的弱點。彼此間或者有完全的了解，有心靈的完全結合，或者就是合不來。我們彼此都不能過那種單調的家庭生活，安於事物的現狀。

在印度商場中所陳列的許多照片里，有兩張卡麥拉和我單身拍的照片并列在一起，上面的題詞是“*adarsha jori*”，意即模範或理想的夫妻，正如許多人想像我們是如此。但這個理想是非常難於抓住或掌握的。然而我記得當我們在錫蘭度假期的時候，我告訴卡麥拉，儘管我倆中間有着種種爭論和分歧，儘管生命對我們玩弄着種種把戲，我們還是多么幸運；婚姻是一種奇怪的事情，即使有了幾千年的經驗以後它還是那麼奇怪。我們看見我們周圍許多婚姻的破裂，或者同這差不多的東西，把原來是光明的和黃金似的東西變成了渣滓。我告訴她我們是如何的幸運，她是同意的，因為雖然我們有時爭吵並彼此發怒，我們一直保持着生命的火星燃燒不熄，而對我倆每人說來，生活總是在展開新的進取精神和使彼此之間有新的深切領會。

人對人的關係，是多么基本性的問題，而在我們關於政治和經濟的熱烈爭論中，這個問題曾多次被忽略了。在印度和中國古老的和明智的文化中它不是如此被忽略的，在那里它產生出來的社會行為的典型，雖有種種的短處，確實能夠賦予個人以均衡。這種均衡在今天的印度是看不見的。然而在別的方面如此進步的西方國家中，又有何處可以找得到它呢？是不是均衡基本上是靜止的，是與進步的變動相反的呢？我們必須為這一個而犧牲那一個么？肯定地說，應該有可能將均衡和內在的及外面的進步結合起來，將舊時代的智慧和新時代的科學與活力結合起來。的確，我們似乎

已經到达了世界歷史的一个階段，不是產生这种結合就是二者的破坏和消滅。

四 一九三五年聖誕節

卡麥拉的病勢好轉了。这个轉變是不很顯著的，但在过去几个星期的緊張以后我們感覺到很大的輕鬆。她度过了那次的險境，她的情况穩定了，这本身就是一种收穫。这情况繼續了又一个月，我利用这一机会帶着女兒英迪拉去英國作了短時間的訪問。我已八年不到那里，許多朋友催促我去訪問他們。

我回到了巴登外勒，重新过我的旧的例行生活。冬天來到了，雪中風景一片白色。接近聖誕節的时候，卡麥拉的病狀起了顯著的惡化。另一次危險來到了，她的生命簡直仿佛是不絕如縷。在一九三五年最后的那些日子里，我在雪里和稀泥里跋涉着，不知她还可以活几天或几小时。白雪籠罩着的寧靜的冬景，对我似乎就像冰冷的死亡的安靜，我丧失了过去我充滿希望的乐观。

但卡麥拉仍然抵抗住了这次危險，并以驚人的活力度過來了。她的病好了些，她也更高興些，她要我們帶她离开巴登外勒。她对这个地方厭倦了，另一个產生变化的因素是在療养院中另一病人的死亡，这个人有时曾給她送花并來探望过她一兩次。那个病人——一个愛爾蘭的男孩子——曾經是比卡麥拉好得多，甚至曾被允許出去散步。我們企圖將他的猝然死訊瞞着她，但是沒有瞞住。那些病了的人，特別是那些不幸需要住在療养院的人，似乎發展了有第六種的感覺使他們知道許多別人企圖瞞过他們的事情。

一月里我去巴黎几天，并曾短时期的訪問倫敦。生活又在捉弄我，我在倫敦得着消息，我已經又一次被选举为印度國民大会党

的主席，这次党的大会即将在四月里开会。我曾经料到这个，因为朋友们事先就告诉过我，我甚至于还和卡麥拉談論过这件事。我进退两难起来了；在她现在的情况下离开她呢，或是辞去主席的职务。她不愿意我辞职。她僅僅好了一点兒，我們以为我后来还可以回到她这里。

一九三六年一月的末尾，卡麥拉离开了巴登外勒，被送到瑞士洛桑附近的一家療养院中。

五 死 亡

卡麥拉和我对于迁居到瑞士都很喜欢。她更高兴些了，在我相当熟悉的瑞士的那块地方，我觉得稍微更安適自在一些。她的情况沒有顯著的变化，前途不像有危險的样子。她似乎会像她当时那样的情况繼續一个長久的时期，或者慢慢地好轉。

同时印度的召喚是緊迫的，那里的朋友們在催我回國。我的心境不安起来了，我更为祖國的問題操心。多少年來，由于監獄或別的緣故，我被隔离开来不能参加國家事务，我在努力掙脫那种羈絆。我去倫敦和巴黎的訪問和由印度來的消息已經將我拉出了我的蝸殼，我不能回头再進去了。

我和卡麥拉商議过这件事，也請教了医生。他們同意我可以回印度，我在荷蘭皇家航空公司訂了去印度的座位。我預定在二月二十八日离开洛桑。在这一切都摒擋妥貼以后，我發覺卡麥拉并不願意我离开她。然而她不肯要我改变計劃。我告訴她我不会在印度久留，我希望在兩三个月之內回來。假如她需要我回來，我甚至还可提早。一个电报就龍使我經由航空在一星期之內回到她这里來。

离我預定起程的日子只有四五天了。在附近的貝克斯地方住讀的英迪拉正回來同我們一起度过这最后的几天。医生來找我，并劝我展緩行期一周或十天，別的話他也不說。我立刻同意了，在下一班期的荷蘭航空公司的客机上再次預訂了座位。

在这些最后的几天过去的时候，卡麥拉似乎發生了微妙的变化。我們所能看到的，身体的情况还很是一样，但她的精神似乎更少注意到她四周的物質环境。她会告訴我有人在呼喚她，或者看見一个人或形象走進屋里來，而我却並沒有看見。

二月二十八日清晨很早的时候，她呼吸了最后一口气。英迪拉随侍在旁，我們的忠实朋友和这些月來的經常伴侶爱德華医生也在那里。

由瑞士境內的鄰近城市來了几个別的朋友。我們將她的遺体送到洛桑的火葬場。在几分鐘之內，那个美丽的身体和过去笑得如此頻繁、如此美丽的可爱的面貌，就化为灰燼了。一个小罐子盛着过去曾是一个富有生命力的、那样聪明和那样活潑的人的遺骸。

六 墨索里尼。回國

將我留在洛桑和欧洲的联系折断了，我沒有必要再留在那里。实在說來，我心中另外的甚么东西也折断了，我只漸漸地感觉到这件事，因为那些日子对于我是黑暗的，我的心不能正常地活动。英迪拉和我去蒙德婁共同度过几天安靜的日子。

當我們停留在蒙德婁的时候，意大利駐洛桑的領事來看我，他特地過來轉达墨索里尼先生对我的丧偶的深切同情。我有一些奇怪，因为我不曾会見過墨索里尼先生或与他有过任何別的接触。我請領事轉达我对他的謝意。

几个星期以前羅馬的一位朋友曾經寫信告訴我，墨索里尼先生想見我。那个时候我根本不可能到羅馬去，我明說了。後來，当我打算經由航空回到印度的时候，那个請求重被提起，还帶点急迫和堅邀的意思。我想要避开这次會見，但我不願意無礼貌。在通常情況下我或者可以克服我对會見他的厭惡，因为我也很想知道这“領袖”^①是甚么样的人。但那时阿比西尼亞的戰爭正在進行，我會見他必然不可避免地要引起各种各样的揣測，也必將被利用作为法西斯的宣傳資料。我的任何否認都不会生甚么效果。我知道几件最近的例子，当时有几个印度学生和別的訪問意大利的人曾被利用作法西斯的宣傳，不但違反他們的本意，而且有时連他們自己都不知道。另外还有就是一九三一年“意大利日报”所公布的和甘地先生的捏造的會見。

因此，我向这位朋友表达了歉意，後來为避免任何可能的誤会，我还寫了信并打了電話給他。所有这些都是卡麥拉死以前的事。她去世以后，我另外送了一封信，指出即使不考慮別的原因，我当时也沒有与任何人會見的心情。

我这方面的一再坚持成为了必要，因为我乘荷蘭航空公司飛機經過羅馬，必須在那里度过一个傍晚和一夜。我無法避免这个过路的訪問和簡短的停留。

在蒙德婁住了几天以后，我前往日內瓦和馬賽，在那里我上了荷蘭航空公司东行的班机。当我在下午很晚的时候抵达了羅馬，一位高級官員來迎接我，并交給我墨索里尼先生的內閣秘書長的一封信。信上說“領袖”很希望會見我，并且他已決定在当晚六點

^① Duce 原意为意大利公爵，在墨索里尼統治意大利时期，意大利人在其淫威下称 Duce 即“領袖”的意思。——譯者

鐘會見。我很驚異，并且提醒他我过去的信。但他坚持現在一切都准备好了，这个安排是不能推翻的。的确，这次会見如果不能成为事实，他有一切可能被免职。他向我保證，報紙上不会登載任何消息，我只須与領袖見面几分鐘。他所要做的全部事情就是与我握手，并親自向我表示对我妻子逝世的吊唁。我們就这样辯論了整整一小时，兩方面都十分客气但也逐漸緊張起來；这是对我十分耗費精力、而对于对方也許是更耗費精力的一点鐘。决定会見的时间來到了，我坚持了我的主張。一个电话打到“領袖”的宮里，說我不能來。

那天晚上我寫了一封信給墨索里尼先生，表示我不能接受他的邀請去看他的歉意，并对他的吊唁表示感謝。


我繼續了我的行程。在开罗有几个老朋友來看我，再往东行就橫过亞洲西部的沙漠地帶。各种臨時發生的事情和旅行上的准备，一直在我心中縈迴着。但离了开罗以后，当我連續几小时飛行在这个荒無人烟的沙漠地区的时候，异常可怕的孤寂緊抓住了我，我感到空虛和皇皇無所之了。我是独自一人回到我的家庭，这个对我已不再是家庭的地方了，而那里在我身边的却是一个筐兒，那个筐兒里面裝着一个罐子。那就是卡麥拉所遺留的一切，我們的一切光輝燦爛的夢也已死去并变成灰燼了。我心中反复地念着：她沒有了，卡麥拉沒有了。

我想起了我的自傳，我的生命的那部記錄。这自傳当她病臥在波瓦利療养院中的时候我曾和她談論过。在進行寫作自傳的时候，我有时挑选一兩章讀給她听。她只看到或听到自傳的一部分：她永远看不到其余的部分了；在生命之書的里面我們再也不能共同寫作了。

我到达巴格达的时候，就打电报給印行那本自傳的倫敦出版商，告訴他們我为該書寫的献詞：“献給已与世長辞的卡麥拉。”

喀喇蚩到了，又是群众，又是許多熟悉的面貌。再就是阿拉哈巴，在这里我們把这宝贵的罐子帶到急流的恒河边，將骨灰傾倒進这个聖河的胸腹里面去。我們的祖先們不知有多少人就这样地被它帶到大海里去了，跟着我們而來的还将有多少人在它的波濤怀抱之中走完他們最后的旅程。





第三章 探 索

一 印度歷史的全景

在這些年來的思想及活動中，我的腦筋中充滿了印度問題，竭力想了解印度並分析我自己對它的態度。我回想起兒童時代，並且追憶當時的感想，在我那正在成長的心胸中，這個概念是怎樣的一個模糊形象，後來又怎樣地以新的閱歷而使它形成了。有時候這個概念退藏到後面去了，不過它總是存在的，只是在慢慢地改變着，成為一個從古老的故事傳說和近代事實混雜在一起的古怪東西。它引起了我的自豪的感覺，而同時也使我感到慚愧，因為我在周圍所見到的許多事物，如迷信惡習、陳腐觀念，尤其是，我們所處的被奴役和窮困的地位，在在都使我感到無地自容。

當我長大成年，獻身於可望導向印度獲得自由的活動中的時候，我被關於印度的思想所困惑。這支配住我的，不斷向我招着手的，促使着我採取行動的，要使我們可以實現心坎上的一些渺茫而又深切感到的願望的印度是怎樣的呢？我想最初的推動力是個人和民族的自豪感，和那人類共有的願望，要抗拒他人的統治和自由享受我們所安排的生活。我覺得像印度這樣偉大的國家，有一個昌盛而年代久遠的歷史，竟讓一個遠方小島把它的手足捆綁起來，任意支配，是一樁荒謬絕倫的事。而這個強迫結合的結果產生了

無可測度的窮困墮落，这就更为荒謬了。那就是我和其他人們所以要採取行動的充分理由。

然而這還不夠解答我心中所引起的問題。除開它的物質和地理方面的外貌以外，從其他方面看來這是怎樣的一個印度呢？它過去所代表的是甚么？在過去賦予它以力量的是甚么？它是怎樣地失去了以及是否完全失去了那種舊有的力量呢？它除了是一大群人類的棲息之地而外，現在是否還代表任何重要的事物？它又怎樣與現代世界相適應呢？

當我愈來愈認識到孤立是怎樣地既不妥當又不可能的時候，這更遠大的國際局勢方面的問題，就向我提出來了。在我心目中形成的“將來”是印度在政治、經濟、文化上與世界上其他的國家親密合作。但在“將來”降臨以前，現在還是“現在”，藏在“現在”後面的是悠長而混亂的“過去”，“現在”則是從悠長而混亂的“過去”中成長出來的，因此我就到“過去”中去尋求了解。

印度和我是血肉相連的。印度的許多事物本能地使我激動。不過我差不多是以一個外國批評家的身份來認識它的，對於它的“現在”和我所見過的許多“過去”遺迹充滿了厭惡的心情。在某種程度上我是通過西方來認識印度的，我像一個友好的西方人那樣地觀察着它。我急切於要改變它的前途和外貌並且使它披上現代的服裝。可是我的心中發生了疑慮。我這個胆敢拋棄它的許多“過去”遺產的人真懂得印度麼？有許多東西確是不得不拋棄，而且必須拋棄的；但是如果印度不曾擁有一些富有生命力的、耐久的、有價值的事物，肯定地它就不能夠像“過去”那樣地偉大，也不能夠繼續維持几千年的文化生活。那些事物究竟是甚么？

我站立在印度西北部印度河流域的摩亨殊·達魯土岡上，在

我的周圍據說是一個五千年以上的古城的房屋街道；即使在當時，它已經有一個古老的、很發達的文明了。柴爾德教授寫道：“印度河流域的文明表現出一種使人類生活適合於特殊環境的非常完備的安排，只有多年的、充滿耐心的努力，才能有這種結果。而這種文明已經長久保持下來了。它既為印度的特色，並且構成了近代印度文化的基礎。”想到這裡真是令人驚奇：一種文明或文化竟綿延不絕達五六千年以上，而且在意義上並不是靜止的，毫無變化的，因為印度一直都是在不斷變化進步之中。它与波斯人、埃及人、希臘人、中國人、阿拉伯人、中亞細亞人及地中海各民族皆有親密的接觸。雖然它影響過他們，可也受過他們的影響，然而它的文化基礎還是相當堅強足以垂于永久。這種力量的秘密是甚麼呢？它是從何而來的呢？

我讀過印度歷史，而且也讀過一部分印度豐富的古代文學，其思想之堅強，文字之通曉，智力之豐富，均給我以強烈的印象。中國、西部亞洲、中亞細亞的大旅行家們在遠古時代就來到過印度，留下了他們的游記。我讀了他們的著作就好像和他們結伴在古代的印度中旅行了。我想到印度在東亞、在顏可爾、布羅蒲達以及許多其他的地方所成就的事業，我漫游過喜馬拉雅山，這山和古老的神話傳說有着密切的關聯，而且大大地影響了我們的思想和文學。我對於高山的愛好和對於克什米爾的血族關係尤其會把我吸引到那邊去，我在那裡所看見的不僅是“現在”的生活，雄偉和美妙，而且還看到“過去”各個時代記憶中的可愛。從這條大山邊境發源的幾條大河引動我的興趣，使我想起印度歷史上不可勝數的事件來。我們的“印度”或“印度斯坦”這個國名就是從印度河也就是辛頭河或信度河的名稱得來的^①。幾千年中有許多種族、部落、商隊及軍

旅渡过这条河流。布拉馬普特拉河(即雅魯藏布江)与歷史的主流虽有些隔絕,但在古老的故事中却是活躍的,它在东北群山峡谷之中冲出一条道路,進入印度,然后又在大山和森林蔚茂的平原之間弯弯曲曲地流过。朱木拿河和那些流傳着的許許多多的舞蹈、游藝和戲劇的傳說有关。笈伽河也就是恒河,更是一条印度的首要河流,它抓住人民的心坎,从有史以來就吸引了数不尽的人們來到它的岸边。恒河的故事,从它的發源到海口,从古代到今天,就是印度文明及文化的故事,是多少王朝兴亡的故事,是華美壯觀的城市的故事,是印度思想家們这样关心的人类的冒險和心灵的探索的故事,是人生的丰裕和滿足以及人生的否定和厭弃,成功和失敗、成長与衰朽、生存与死亡的故事。

我參觀过阿旃陀、爰罗拉、艾勒潘达諸洞窟以及別的地方的古老的文物及遺迹,古代的雕刻及壁画;我也曾經在亞格拉及德里看見过歷史后期美好的建筑,这些地方的每一塊石头都在述說着印度过去的故事。

在我自己居住的阿拉哈巴城或哈德瓦城,我常参加偉大的貢布麥拉節^②,眼見着几十万人們,像他們祖先在几千年前从全印度各处來到一样,都到恒河去沐浴。我常会想起一千三百年前中國的香客們及其他的人們所描述的这些節日情形,就是在当时已經是一种古老的制度,只是代远年湮,起源都不可稽考了。我不禁驚奇,这是怎样了不起的信仰啊,居然能够吸引过我們無數世代的人民都來到印度这条有名的河流!

我的这些旅行參觀,再加上我讀过的書籍作为背景,使我把过

① 辛头河或偕度河見“孔雀經”及“大唐西域記”。——譯者

② 貢布麥拉(Kumbh-Mela),印度十二年一次的大庙会的節日。——譯者

去看得清楚了。在質朴的理智的了解之外再加上一种感情的体会，我心中的印度的圖景不知不觉地逐漸有了一种现实的意义，我的先人們的土地上对我說來漸漸成为曾經住着有生命的人的土地了，他們欢笑过，哭泣过；恋爱过，痛苦过；他們中間看來是懂得人生和了解人生的人們，并且用他們的智慧建立起一种組織，使印度文化穩定，維系了数千年之久。这些过去的千百种生动的景象充滿我的內心，当我参观一个与它們有关系的特殊地方的时候，就顯現出來了。在靠近貝拿勒斯附近的沙尔那特。（“鹿野苑”）地方，我仿佛看見佛第一次在說法，他的一些記載下來的話語好像远方的回声似的透过二千五百年的歲月傳到我的耳鼓里來了。阿育王石柱上的銘刻好像用它的庄嚴辭句向我訴說着，它告訴我有一個人虽然是个皇帝，但比任何國王或皇帝更要偉大。亞格伯忘却了他的帝國，坐在法提普尔—西克里地方与各种信仰的學者們交談辯論，好奇地追求新知，并且在尋求着人类的那个永恒問題的答案。

就这样印度歷史漫長的全景，它的兴衰成敗，在我的面前緩慢地展开了。印度的文化傳統經過五千年的侵占及激变的歷史，綿延不絕，廣布在民众中間，并給予他們强大的影响，我覺得是一种稀有的現象。只有中國有这样的傳統及文化生活的一脉相傳。而这幅过去的全景逐漸消失在不幸的現在中了，过去的印度虽然是偉大而安定的，現在却是一个奴隸國家，是英國的附庸國了。而在整个世界上，还有一个可怕的、毀滅性的战争正猖獗地奴役着摧殘着人类。但是五千年的回顧給我一种新的远景，現在的負擔好像減輕了。英國在印度一百八十年的統治在印度悠久的歷史中不过是不愉快的插曲之一而已；印度会返本归源的，而这章歷史的最后的

一頁已經在書寫中了。世界在今日的恐怖中也將要巍然不墜，并在新的基礎上重新建立起來。

二 民族主义与國際主义

我对于印度的态度，虽然在多方面受到拘束和限制之下，往往是出于感情的。它以民族主义的形式出現。但是在許多人民中就缺乏这种拘束和限制的因素。民族主义，無論在过去，就是在今天的印度都是非有不可的，它是一种自然而且健康的生長。在任何被奴役的國家中民族自由是最首要最基本的要求；而在对于自己的个性及过去的遺產有强烈意識的印度更是加倍的如此。

最近在世界上發生的各种事件表現出，那种認為民族主义在國際主义和無產階級运动的冲蕩之下会逐渐消滅的想法，是不正确的。它还是一个推动人民最强有力的激动力。在它的周圍簇集着情感和傳統習慣，共同生活和共同目的的意識。当資產階級的知識分子，逐漸地离开或想离开民族主义的时候，而工人及無產階級的运动，本來是有意地以國際主义原則为根据的，反而傾向民族主义了。战争的來臨，把各个地方的一切人們，都赶到民族主义的網中去了。这个民族主义的奇异的复活，或者更正确一点說，它的再發現，以及对于它重要意义的新認識，提出了新問題，而把旧的問題改了样式。根深蒂固的傳統是不容易被擯弃的；在危急的关头，它会抬起头來支配人們的心情，我們常見到特別利用这种傳統來鼓动人民去尽最大的努力和牺牲。大部分傳統，是要在相当程度上接受過來，并且改造它，使能適合于新环境和新思想方式，同时也要把新的傳統建立起來。民族主义的理想是深入而坚强的；它不是过了时的事物而沒有將來的重要性的。但是其他的

理想，更以今天的不可逃避的現實為其基礎，也興起了，這就是國際主義的理想，無產階級的理想。我們若要得到世界的均衡和減少衝突，這些各種各類的理想，一定要有一種融和。民族主義在人們的精神上所引起的持久要求，是應該承認而予以滿足的，但是要把它的偏向，限制在較小的範圍之內。

若是民族主義的勢力，就是在嚴重地受了新思想及國際勢力影響的國家里，仍舊還是這樣普遍，那末它在印度心理上的控制力量，更應如何呢！有時我們聽說，我們的民族主義是我們落后的標志，甚至我們獨立的要求，也是我們器量狹小的表現。這些告訴我們的人好像在幻想國際主義的真正勝利，只要我們同意存留在大英帝國或英聯邦中作一個小伙伴的話。他們好像沒有認識到，這種所謂國際主義的一種特別類型不過就是狹義的英國民族主義的擴展而已，即使從英印歷史得出的邏輯的結論還沒有在我們心中把這個可能性連根拔掉，這也不會引起我們的興趣。然而印度，雖具有強烈的民族主義熱情，它還比其他國家更進一步能接受真正的國際主義，而且以獨立自主國家的姿態接受世界組織中平等合作以及在相當範圍內服從組織的義務。

三 印度的力量和弱點

要研究印度的力量和弱點以及它退化和衰敗的根源是長時期的而且是錯綜複雜的事。但它衰敗的近因是顯而易見的。印度在技術的進展上落后，而歐洲，雖然有許多方面是長期落后，但在技術方面則確是帶頭。在技術進步的背后，有一種科學的精神與活潑的生命和氣魄，表現在許多活動和關於發現的冒險旅程中。新的技術使西歐許多國家得到軍事力量，所以它們易于向東方發展并

支配東方。這不僅對於印度是如此，而且差不多對於整個亞洲也是如此。

何以會造成這種局面，對印度來說是更難解釋的，因為印度在古代並不缺乏靈敏的智力和專門的技巧。我們感覺到這些都是在近千百年內逐漸地衰退的。生活的要求和努力漸漸減少，創造精神隨之消失，只在模仿上用工夫。在勝利的而且有反抗性的思想曾經企圖洞穿大自然和宇宙的秘密的經典中，咬文嚼字的注釋家只在注釋詞句和冗長的解說上着力。壯麗的藝術和雕刻為精細瑣碎的小品所代替，高尚的想像和設計都消失了。精神飽滿的語言，原本既有力量而又簡明，反而演變成極其華麗和繁複的文体。冒險的推動力和豐滿有餘的生活所促成的大規模向遠處移民以及傳布印度文化，都已消失了，而狹隘的正統甚至於禁止了人民渡海。在古代曾顯著表現出來的探索精神，本可能領導科學前進，而現在也被那無理性的和盲目的崇拜偶像所代替。印度的生活成了呆滯的河流，一直存在於舊時代中，疲緩地經過了許多毫無生氣的世紀。他們為舊時代重大的負擔所壓迫而陷於類似昏迷沉醉之中。在這種智力迷失而體質衰弱的狀態之下，無怪乎印度正當其他世界各國都在邁步前進之中而自己反退化而停滯不前了。

然而這不是完整或全面正確的觀察。假使真的是一個長時期的僵滯不進，那就可能導致一個大變遷，與舊時代完全中斷，舊時代死去而新時代在它的廢墟上生長起來。但我們並沒有過這樣的變遷而且明明還是照樣繼續下去。有時也有復興的活躍時期出現，而且有些是光輝的，相當長久的。在這個時候他們都有一種企圖去認識和運用新的事物要使其與舊的融和，或是至少與那舊的之中他們認為值得保留的部分融和。有時舊的東西只保留外部形

式，成为一种标志，而換了新的内容。但是生气勃勃的精神仍然存在，有一种要求促使人們趋于一个莫名其妙的方向，但是总存着那綜合新旧的願望。就是这种要求和願望才能使得人們前進，并且使他們在保留旧思想之中接受新知識。这么多年來是不是有一种像人們所說的“印度夢”，它或者是精神飽滿的，或是睡夢中迷迷糊糊的，我可不知道。每个民族每个國家对于它的國家命运都有这样的信心或幻想，这种說法总有一部分正确的。因为既是印度人，所以我自己也受了这个信心和幻想的影响，并且我覺得任何民族如果它能渡过几百世代而毫不間断，一定有他吸取耐久力量的源泉，而且还有能力把这力量随着时代更新。

到底有沒有这样一个力量的泉源呢？如果有的，是不是已經干涸了，或是还有地下的泉水可以把它补充起來？今天怎么样呢？是不是又有任何泉水使我們能够恢复和加强呢？我們是一个古老的种族，或是更正确一点說，是多种混合的种族，有史以來就有我們这个种族。我們是不是已經过了盛时而現在到了日暮窮途的时候，只能勉强支持那老年的無声無臭的、無生气無創造性的生活，只希望安逸和睡眠，其他一切都不去管呢？

從來沒有永远不变的人民和种族。它是接連不断和其他种族相摻雜而慢慢地改变的；它好像似死了而又复活为新的民族，或是成为老的变相。也可能新旧之間有一个明确的中断，而思想与理想的重要鏈环也可能把他們联接起來。

我們觀察歷史中有許多古老而成熟的文化慢慢地或是忽然消滅，而由活潑的新文化繼承下去。这豈不是一种活潑的潜在力也即是力量的內在泉源，使文化和人民得到新生命么？如果沒有这种力量，所有的努力豈不都是枉然，就像一个老年人幻想要变成青

年人一樣嗎？

現在世界上各民族之中我覺得擁有這種活潑的潛在力的民族主要是三個——美國人、俄國人及中國人，這三個民族相提并論是古怪的！美國人雖然根本是舊大陸的人，但已成為一個新的民族，無拘無束，沒有古老的種族的負擔和複雜性，因此不難了解它們豐富的生活力。如加拿大人、澳大利亞人、新西蘭人也是如此，它們都是毅然決然離開舊世界而到新環境中去求新生活的。

俄國人也不是新的民族，但它們對舊時代完全中斷，像死了一樣，它們史無前例的復活起來了。它們變為年青而有驚人的強毅力及生命力。它們也在重新搜尋它們的老根，但是實際上它們是新民族、新種族和新文化。

俄國人的榜樣啓示我們一個民族如何能夠返老還童，只要它肯付相當的代價去在民眾里開發被壓抑的泉源。這一次的世界大戰，雖然使人遭受恐怖和災難，可是也許能使戰後余生的其他民族也獲得復興。

中國和它們情形不同，中國人不是一個新種族，也沒有經過像俄國那樣從上至下驚天動地的轉變。然而七年的殘酷戰爭無疑地也把它們改變了，這是勢所必至的。中國所受戰爭的或其他更深的影響究竟至何程度，我不知道，或是二者兼而有之，但中國人的生活力使我感到驚奇。我不能想像這樣一個賦有基本力量的民族還會沒落下去的。

我在中國人中所看到的某些生活力，我覺得印度人中也是有的。但也不敢說經常地都有，無論如何，要用客觀態度去觀察也是困難的。也許我的願望將我的想法歪曲了，然而我在印度人群中總是一直在尋找這種力量。如果它們有這種生活力，那好極了，

它們一定會有好的表現。如果完全都沒有的話，那麼我們一切的政治努力和呼聲都是自欺欺人枉費心機了。我沒有興趣達成一個政治協議，使我國人民多少照舊生活，而只稍有改善。我認為它們蘊藏的大量的生活力和能力被遏抑着，我要把這些解放出來，使它們重新覺得年富力強。印度以它現在所處的地位，是不能在世界上扮演二等角色的。要么就做一个有聲有色的大國，要么就銷聲匿跡。中間地位不能引動我。我也不相信任何中間地位是可能的。

在過去二十五年中為了爭取印度的獨立以及所有我們對英國當局的衝突的背後，在我和許多人的心中存着一個復興印度的願望。我們感到憑借實際的行動，憑借自我犧牲的精神，憑借自覺的冒險精神和抗拒罪惡與錯誤的決心，我們就可以給印度的精神電池充足了電力，而把它從睡眠中喚醒起來。雖然我們接連不斷地和在印度的英國政權發生鬥爭，但是我們的眼光總是經常地看着自己的人民。政治的優勢只有在能幫助我們達到基本目標的時候才有價值。因這種指導精神，我們往往不走狹隘短見的政客們所走的道路。國內外的評論家們有的認為我們愚頑倔強而感到驚奇。我們究竟是否愚頑，只留待將來的歷史家來判斷了。我們總要高瞻遠矚。用投機的政治觀點來看，也許我們往往是愚頑的，但是我們從來沒有忘記了我們的主要目標。我們的主要目標是要把印度人民的生活水平全部提高起來，在心理和精神方面，當然還有政治和經濟方面。我們只求培植起人民的真正內在的力量，其他問題自能迎刃而解。我們必須把過去幾代中獻媚和屈服於傲慢的外國政權所留下來的恥辱一掃而空。

四 尋找印度

虽然書籍和古代的文物及过去文化的成就有助于对印度的認識，它們并没有使我滿足或給我以所求的答案。它們实在也不能够，因為它們所涉及的只是过去的时代，而我要曉得的是“过去”和“現在”有沒有真正的联系。在我和許多同我一样的人看來，“現在”是中世紀形态，駭人的貧窮和悲慘的境遇，以及中產階級的一些膚淺的赶时髦等的零乱混合物。我并不是一个对于我自己的階級和同类人物的敬慕者，但是在印度的解放斗争中，我不得不在其中尋求領導。这些中產階級的人，覺得自己被关住，被包圍，而要求成長和發展。它在英國統治範圍內，不能如願，于是对这个統治的反抗精神就生長起來了，但是这种精神，并不是直接反抗那压碎了我們的那个制度，而是想換掉英國人后仍然保留和操縱着那个制度。因为这些中產階級根本就是那个制度的產物，所以不能向它挑战，也不能想法子把它連根拔掉。

新的力量起來了，鞭策着我們走向農民群众里去。新的不同的印度第一次涌現于青年知識分子的面前，他們几乎已經忘記了印度的存在或是未曾重視过它。这是一个紊亂的現象，不只因为它極端的貧窮和問題的重大，也因为开始推翻了某些我們對它的評價和結論。这样我們就开始發現了印度当时的情况，而我們之間的了解和矛盾也產生了。因为个人以往的环境和經驗各有不同，所以我們的反应也不一致。有些人已經对这些鄉村群众相当熟悉，不覺得有任何新的感触，他們認為是当然的。但是在我看來这是一个真正的探索的旅程！当我常常痛苦地意識到我們人民的短处及弱点的时候，我發覺在印度的鄉下人有一种不可名狀的东

西在吸引着我。这个不可名狀的东西，我在我們中產階級人中就找不到。

我并不把群众的概念理想化，并且尽可能地避免把他們当作理論上的一种抽象的东西。印度的人民虽变化繁多，在我看來总是真实的。尽管它們数量众多，我与其把它們当作一些模糊的集团看，不如把它們当作个人來看。或者因为从前我对它們的期望不大，所以沒有失望；我所發現的比我所期望的还多。我觉得所以如此的理由和它們所以有某些穩定力和潜在力的理由，或許是因为它們仍旧保留着一小部分古印度的文化傳統。有許多东西因为过去二百年中它們在受到打击而消失了，然而有些有价值的东西却保留下來了。不过，同时也保存了好多無价值的以及有害的东西。

在二十年代，我的工作大半是局限于我的本省之內，我廣泛地并深入地在亞格拉及俄得联合省的四十八区各縣各村中旅行，这些地方許久就被認為是印度斯坦的心臟，是古代及中世紀文化的所在地和中心，是多种种族和文明的熔爐，在这个地方于一八五七年曾激發过偉大的起义，后來却被無情地鎮压了。我逐漸認識西北地区强壮的查特族是典型的土著，勇敢而独立的模样，比較还算富庶。还有拉其普特農民和小地主，它們对它的民族和祖先还是自豪的，虽然它們也許改变了信仰而皈依伊斯蘭教了；还有那些灵巧和熟練的工匠和農村劳动者，有印度教徒，也有伊斯蘭教徒；还有最窮的農戶和多数佃戶，特别是在俄得省和东方各区，他們都被世世代代的压迫和貧窮搞垮了，簡直不敢希望有什么变化能使他們的命运好轉，然而他們还是抱着希望和充滿信心。

当三十年代，在我出了監獄的生活中，尤其是当一九三六——

三七年競選運動期間，我較廣泛地在全印度各縣各村旅行，除了孟加拉的鄉村，可惜我很少去過以外，我漫遊了各省，並且深入了農村。我談論到政治和經濟問題，如果以我的演詞來判斷，我滿心都是政治和選舉。但是同時在我的內心深處存在着深遠而更生动的東西，而選舉和日常興奮事件，那就無關緊要了。我胸中又感到另外一個巨大的興奮，那就是我又置身于偉大的探索的旅程當中，印度的土地和人民在我面前展開了。印度和它無限的魔力與多樣性重重疊疊地展現在我面前。但是我再反復地觀察，就更使我体会到我或任何別人要想把握住它所含蓄的概念是如何的困難。並不是它的廣大的地區使我不明白，甚至不是它的多樣性，而是它的靈魂深處使我不能探測，雖然有時可望而不可即地偶然看到它。它就像古代的羊皮紙，在它的正反面，把思想和夢想都一層一層的寫上去了，然而後來所寫的幾層並沒有把從前寫的幾層完全遮掉或擦掉。所有這些都存在于我們的意識上或下意識上，雖然我們也許還沒有注意到它們，然而它們已經構成的錯綜而神秘的印度人格。那個像斯芬克斯的面孔和它那不可捉摸的和有時假裝的笑容在全國各地都可以看到。雖然我們的人民在表面上有紛歧和無數的類型，但在每個地方都有那種偉大的一致性的印痕，這個一致性在過去的世代中無論我們遭受過怎樣的政治命運或災難都會把我們團結在一起。印度的一致性在我已經不僅是一個理智的概念了，而是使我折服的一種情感的體驗。這個本質上的一致性的力量是如此強大，所以任何政治分歧，任何災難或慘禍都沒有能夠摧毀過它。

假若把印度，或任何其他國家，認作一種具有人性的個體那當然是荒謬的。我沒有這樣做。我對於印度生活的種種不同和區別，

对于階級、种姓、宗教、种族及各种程度不同的文化發展都充分知道，但是我認為一个有漫長的文化背景和有共同的人生觀的國家，發展了一种特別精神，銘刻在它子孙的心中，不管他們之間有多少差异。这一点难道在中國还有誰看不見嗎？不管他遇見的是一个旧式官僚，或是一个顯然与过去断絕关系的共產黨員。我所追求的就是这种印度的精神，不是由于無聊的好奇，虽然我是够好奇的，我覺得它可以給我綫索來了解我的國家及人民，給我以思想和行动的指導。當我們因为不相干的事情而受到刺激时，政治和选举就变为尋常事务了。但是如果我們要為印度的將來盖起房子，要堅固、安全而又要美觀，那就必須把地基挖深。

五 印度母親

我常常不停地从这个會議奔到那个會議，向听众們講到我們的这个印度、印度斯坦、婆罗多——这是由神話中的印度種族的創造者派生出來的旧的梵文名字。我在城市里很少这样講，因为在那里的听众們更老于世故，而他們是需要更强有力的精神食粮。但对眼光有限的農民，我談論到我們正為它的自由而斗争中的这个偉大的國家，談到这國中的各部分彼此之間尽管如何不同，然而全是印度，談到东西南北各处農民的共同問題，并且談到自主^①只能為全印度去爭取而不能專為某一部分。我告訴他們我的旅行从远在西伯的开伯尔隘口到远在南方的康尼耶·庫馬里亦即是科摩林角，在这些地方的農民都問过我同樣的問題，因為他們的痛苦都是一样的，貧窮、債務、特權階級的既得權利、地主、高利貸者、沉重的

^① “Swaraj” 這個詞的意義是“自主”。一九一九年甘地提出這個詞做政治斗争的口號，在以後長時期中它成了“要求獨立”的同義語。——譯者

地租和賦稅、警察的騷擾，所有這些都是強加於我們身上的外國政府的機構所製造出來的結果。所有這些也是必須加以救濟的。我曾努力要使他們把印度看作一個整體，甚而或多或少地把我們看作是這廣大世界的一部分。我提到在中國、在西班牙、在阿比西尼亞、在中歐、在埃及和在亞洲西部幾個國家的鬥爭。我告訴他們蘇聯的驚人的變化和美國巨大的進步。這個工作是不容易作的，但也不如我所想像的那樣困難。因為他們對於我們的古代史詩、神話和稗史都知道得這樣熟悉，這樣就使他們有了親切的祖國觀念，而也因為總有些人曾經廣泛旅行到過印度四方進香的聖地，或者因為有老軍人，他們曾經在外國地方參加過第一次世界大戰或其他戰爭。甚至由於三十年代大不景氣的結果，使他們深刻地体会到我所提的外國的事情。

有時候我到了一個集會上，他們大聲歡呼來迎接我：“*Bharat Mata ki Jai*——勝利屬於印度母親！”我出其不意地問他們，他們這樣的高呼是什麼意思呢？誰是這個 *Bharat Mata*，即印度母親，他們要求所希望勝利的又是誰？我的問話使他們覺得好笑而感到驚奇，那時候不知道怎樣回答才恰當，他們就面面相覷并瞧着我。我堅持的問他們。到後來有一個強壯的查特人（他們是從記不清的年代起就未離開過本土的），可能回答我道，它的意思就是講：*dharti*，即印度“大地”。什麼“大地”呢？是他們鄉村特別的一塊呢？還是一區一省內的所有各塊呢？或是在全印度之內呢？這樣的問答繼續不已，到末了，他們就會急躁地要我詳細告訴他們。我就盡量地告訴他們并且向他們解釋，印度就是他們所想到的這一切，但還遠不止此。那印度的山岳和河流、森林及供給糧食的廣闊的農田，對我們都是寶貴的，但歸根到底最寶貴的還算是散居于

廣大土地上的印度人民，就像他們和我一樣。“*Bharat Mata*’，即印度母親”，主要的就是這千百万人民，它的勝利就意味着人民的勝利。我告訴他們，你們就是“印度母親”的一分子，在某種意義上你們本身就是“印度母親”，這個意識逐漸地滲入他們的腦海，他們的眼睛都發亮起來了，好像他們有了一個偉大的發現。

六 印度的多样性和一致性

印度的多种多样性是驚人的，這很明顯，它是擺在表面上，誰都看得見的。這和身體的外貌以及某些精神上的習性和特征都是有關係的。西北的帕坦人和在極南的坦密耳人他們之間在外表上就少有共同之點。他們的種族世系是不相同的，雖然他們或者有共同的血統關係；他們在面貌上、身材上、飲食上、衣服上，而且當然，還有在語言上，都是不相同的。在西北邊省那里已經有中亞的氣息，並且有許多習慣，比方說在克什米爾，就使人想到喜馬拉雅山那邊的一些國家。帕坦的民間舞蹈就特別像俄國哈薩克的舞蹈。雖然有這些種種的不同，在帕坦人和在坦密耳人身上都無疑地顯然具有印度的特征。這並沒有什麼可怪，正如阿富汗也是一樣，因為這些疆土就曾經和印度聯合過几千年之久。住在阿富汗和中亞細亞的某些地方古代土耳其和其他民族在伊斯蘭教未來臨以前，它們大部分是佛教徒，在更早以前，當史詩時代，則是印度教徒。邊疆地區是古印度文化主要中心之一，它還充滿了古文物和宙宇的遺迹，而特別是坦叉始羅大學，它在二千年前有崇高的聲望，吸引着印度各地方及亞洲各部分的学生。宗教上的更迭使它有些影響，但是它不能夠完全改變這些地區的人民所逐漸成長的精神上的背景。

帕坦人和坦密耳人是兩個極端的范例；其他的大都处于這兩者之間。它們都有它們的特殊形态，它們都具有更顯著的印度的特征。耐人尋味的是我們發現出孟加拉人、馬拉塔人、古甲拉特人、坦密耳人、安度罗人、奧理雅人、阿薩密人、卡那列人、馬來雅拉人、信德人、旁遮普人、帕坦人、克什米尔人、拉其普特人和廣大中央地帶包括講印度話的人也在內，是這樣地保留着它們独有的特性達數百年之久，多少還存着傳說和記載中告訴我們的美德和缺點，但是過了這些年代仍然很明顯的是他們是印度人，還具有同樣的民族傳統，以及同樣一套的道德和精神特質。這個傳統有一種活潑有力的東西，表現在生活和对人生的哲學態度方面及其他問題上。古代印度，像古代中國一樣，自成一個世界，它本身就是形成一切事物的一種文化和文明。外國的勢力灌輸進來常常影響了這個文化而又被它同化了。分裂的趨向立刻會引起了綜合的企圖。從文明的黎明期起，印度的心中就有一種一致性的夢想。這不是當作外力強加進來要使外表甚至於信仰都變標準化的一致性，而是更深遠的東西。在它的範圍里，對於信仰和習俗都採取了最寬容的態度，而且各式各樣的信仰和習俗都受到承認和鼓勵。

在一個民族集團里，無論它內部如何緊緊地團結在一起，它們的意見分歧或大或小是都可以發覺出來的。雖然兩個相鄰集團之間的分歧在邊界上往往會消失或是混合起來，而且近代的發展在各方面會促成相當程度的劃一，把它同另一個民族集團比較之下，這個集團的基本一致性就會表現出來。在上古及中古時代，現代式國家的觀念是不存在的，封建、宗教、民族和文化的關係更為重要。但是我想差不多在歷史任何時期的記載中，一個印度人在印度的任何地方會多多少少地覺得自由自在，而他在別國總會覺得

他是一个陌生人或異國人。但若那國家接受了他一部分的文化或宗教，他就不会覺得那樣陌生了。那些信仰產生于印度以外的宗教的教徒的人，來到印度而定居下來的人，几代以后就變成顯著的印度人，例如基督教徒、犹太教人、祇教徒和伊斯蘭教徒等人都是的。改信了某些这种宗教的印度人，并不因為他們信仰的改变就不是印度人了。他們在別國，尽管他們与当地入彼此之間或者有共同的信仰，也会被看作是印度人或外國人的。

当民族主义的觀念更加發達的今天，在國外的印度人为了各种的目的無可避免地形成了一个民族的集团，無論他們內部是怎樣的分歧。一个印度的基督教徒無論到什么地方都被看作是一个印度人。一个印度的伊斯蘭教徒在土耳其、阿拉伯或伊朗或其他伊斯蘭教最有势力的地方也被看作是一个印度人。

我想我們大家对于我們的本土都有不同的印象，但沒有兩個人会想得一模一樣的。当我想到印度，我就想到下面的許多东西：它的廣大土地上布遍了数不尽的小鄉村；我所到过的市鎮和城市；变幻無常的雨季，它把生命傾瀉于焦干的土地里，忽然間把它轉变为閃耀的廣大美境和綠野，長江大河和流水；荒凉环境中的开伯尔隘口；印度的南端；个别的人和成群的人；尤其是巔峰積雪的喜馬拉雅山或克什米尔的一些高山谿谷，其中春天开滿了鮮花并有一条溪流奔騰而汨汨地从中穿过。我們心中想出并且保存的是我們自己所爱好的圖画，所以我選擇这个山岳背景，而不要那一般的炎熱的亞熱帶地方。這兩种的圖画都可算是正确的，因为印度是由熱帶一直伸展到溫帶，由赤道附近伸展到亞洲寒冷的腹地的。

七 旅行全印度

在一九三六年將近年終和一九三七年的头几个月內，我的旅行逐漸增加了速度而變得像發狂了。我穿过了这个龐大的國土，好像大旋風似的，日以繼夜地旅行着，都是在動，很少停留在什么地方，也很少休息。各方面都迫切需要着我，而時間是有限的，因为选举快到了，而我是被認作能替許多競选者爭取勝利的人。我旅行中多半是乘汽車，有一段是利用飛機和鐵路。偶然在短程中不得不騎象或騎駱駝或馬匹；或乘輪船、木槳船或独木筏；或騎自行車或步行。當我們离开大路很远的时候，这些畸形多样的交通方法在內地是有必要的。我帶了兩套擴音器和揚声器，因为除此以外我沒有別的方法可以在这些龐大的集会中發言并保持我的声音。这些擴音器我帶到了好多生疏的地方，由西藏的边界到俾路支斯坦，在那些地方的人們從來也沒有看見过或聽見过这些东西。

从清晨直到深夜，我由一个地方旅行到另一个地方，那里有大集会等着我，而在这些大集会之間，还有許多的耽擱，因为我要接受耐心的村民对我的欢迎。这都是臨時發生的事情，它攪亂了我的已經負荷过重的日程表并延誤了以后一切的約會；可是我如何能够匆匆忙忙地冲过这些謙恭朴实的人們而對他們置之不理呢？迟誤又加上迟誤，而在巨大的露天的會場上的集会我必須要好幾分鐘才能由群众里挤到講台，会后下來也是一樣。每分鐘都有它的价值，而一分鐘一分鐘加上去就变成了几个小时，到了晚上我已經迟誤了好几个小时。但是虽然在冬天群众还耐心的等待着，他們坐在空場上發抖，因為他們衣服都是穿得不够的。我的每天的日程就这样延長到十八小时，而我們到达当天的目的地都在半夜

或更迟的时候。有一次，二月中旬在卡纳塔克，我們超过了限度而打破了我們自己的紀錄。那一天的節目是非常繁重的，而我們一定要走过一个非常美丽的山林和弯曲而不大好的路，所以只能走得很慢。我們有六次龐大的集会和許多次小会。我們在早晨八时开始了集会；我們最后一次的約会是到次晨四点钟才举行的（它本來應該早七个鐘点举行），会后，我們还要再走七十英里才能到达我們过夜的休息所。我們是在早晨七点钟到达的，除了还有許多集会不計外，那天日夜共走了四百十五英里。那一天等于是工作了二十三小时而一小时以后我又不得不开始我的第二天的節目。

有些人不厭煩地估計，这几个月中实际到会听我演講的約有一千万人，此外还加上几百万人在半路上同我有过一些接触。在一个最大的集会中差不多有十万人，而兩万人的听众是很平常的。有时候經過一个小城市，我很奇怪地注意到全城都空了，商店也关了。当我看見差不多全城居民男男女女乃至小孩們都聚集在城市的另外一边耐心地等着我的到來，我才恍然大悟了。

我何以能够这样干下去而身体还能維持沒有病倒，我現在也不明白，因为这是身体持久力的一种奇迹。我想我的身体慢慢地适应环境，也就慣于这种流动的生活了。在兩個集会之間我在汽車里可以酣睡半小时，而且不容易醒过来。然而我不得不起來，許許多多欢呼着的群众就將我驚醒了。我减少我的飯食到最少份量，而且常常有一頓完全不吃，尤其是在傍晚，这样一來，我就觉得更舒服一些。但是使我能够支持下去而充滿了生活力的，是我所遇到的非常的热情和摯爱。这热情和摯爱在我所到之处都圍繞着我。我对于这些是習慣了，然而也总不十分習慣，因为每一个來日都会帶有意想不到的事。

八 大 選

我虽特別为即將在印度全國進行的大選而旅行，但我并不以選舉运动的通常方法和手段为然。選舉是民主政治程序中重要而不可分的一部分，是不能舍弃不用的。但選舉时常暴露人类坏的一面，而很明顯地不常使較好的人獲得成功。神經過敏的人和那些不准备用粗暴而不顧一切的手段使自己出人头地的人，都覺得他們是处于不利的地位，而情願避免参加这些競選。那么民主政治是那些厚臉叫囂和抹煞良心迁就一切的人們的專有的獵場嗎？

選舉的弊病在小選區中特別普遍，若是選區較大，很多弊病就会消失，再不然也总不会那样地顯著。一个最大的選區可能为了一种虛偽的爭論或因宗教的关系而失去理智（这点我們后来可以看得出）。但是那兒总有一些維持平衡的因素在从旁防止更大的弊病。我对这件事情的經驗証实了我对于尽可能擴大選舉权的信心。我对于放寬選舉名額比对于根据財產資格或教育程度而受到限制的選舉名額更加信任。根据財產的資格無論如何是不好的；至于根据教育程度自然合乎願望而且必要，但是我沒有在一个學者或稍受教育的人身上發現任何特殊的品質可以比一个健壯不識字的然而在一定範圍內充滿着常識的農民更有資格值得尊重。無論如何，在農民的主要的問題上，他們的意見是更重要的。我是最相信成年人選舉权，男男女女都應該有，虽然我覺得这条路是有困难的，然而我确信在印度因采用它而發生的阻碍力不大，这阻力是基于特权階級的憂慮和他們的利害关系而來的。

一九三七年省議會大選所根据的有限制的選舉权只及于全國

人口中百分之十二。但就是这样也比上一次的选举权有了很大的进步，除了印度土邦之外，印度全國約三千万人有了投票权。这些选举的范围是廣大的，除了各土邦之外，包括了整个印度。每个省都定要选举它的省議會，而在多数省区内都有兩院，所以有兩次的选举。候选人有好几千人。

我对这些选举的体会，和在相当程度內多数議員的体会，是与通常的人体会不同的。我对个别的候选人并不关心，我勿寧說是要想制造一种全國性的气氛，來支援國民大会党所提出的全民爭取自由的运动和大选宣言中的綱領。我覺得假使我們在这点上能够順利成功，就很令人滿意了，如若不然，那一兩個候选人的得失是無關緊要的。

我請求大家注意的是从思想方面着眼，而我很少談到人选問題，除非把他們当作为我們的主張高举大旗的人。我認識好多这些人，但也有好多我完全不認識，我覺得看不出有什么道理要費尽心思去記憶几百个人名。我要求选票，是为的國民大会党，为的是印度的独立和为爭取独立的斗争。我除保證要不停地斗争一直到獲得自由为止之外，并沒做甚么諾言。我告訴人民，他們只有了解和接受我們的目的和政綱并且願意加以支持才投我們的票，否則就可不必。我要求他們，假使他們不同意这个目标和綱領，他們就不要投國民大会党的票。我們不要为不正确的目标所投的票，不要因為他們个人感情而为特別几个人所投的票。只靠选票和选举不会對我們有多大用处。它們不过是我們漫長旅程中的一小步，如若是拿选票來哄騙我們，而毫無理解地接受它的意义或不願意在以后采取行动，那就是對我們不誠，對祖國不忠。个人算不了什么，雖然我們要好的和忠实的个人來代表我們。只有那主張和代表

那主張的組織，以及我們發誓要為它爭取自由的這個國家才算重要。我曾分析甚麼是自由，它對於我們億萬人民會有什麼意義。我們並不要把我們的主人翁由白色換為黃色，但是要一個真正的民有、民治、民享的政權來結束我們的貧窮和苦難。

這就是我演講的重點，只有用那樣無我的方法，我才能够把我自己配合於選舉運動。我不大關心個別候選人的前途。我所關心的是更大的爭點。照事實講來，這個爭點是正確的，就是拿那較狹隘的眼光為了某一個候選人的勝利來說也是如此。因為這樣一來就把他和他的選舉提到更高而更莊嚴的水平，來為一個偉大的國家爭取自由，並使幾百萬遭到貧窮打擊的人民能努力於終止他們從古以來的貧苦災難。這些觀念由幾十個國民大會黨的主要人員表達出來，並且像海上吹來的新鮮大風一樣散布開來而掃盡一切瑣碎的意見和選舉的怪現象。我了解我的人民，我喜愛他們，而他們的成百萬只眼睛教會了我很多關於群眾的心理學。

天天我在講選舉，但是選舉很少使我全神貫注；它只是在表面上浮泛著。我更沒有專對投票人特別關懷。我是在接觸一些更大的東西：我接觸千百萬印度人民；我帶來的使命是給他們全體的，是給男男女女老老少少每一個人的，不管他們是不是投票的人。這種活動所給的興奮，也就是龐大群眾在物質和情感上的接觸所給的興奮，掌握住了我。這不是一個人在好多人當中為群眾的衝動所支配而發生的感覺。我的眼睛吸引住幾千只眼睛，我們彼此望著，不是像陌生人初次見面一樣，而是似曾相識，雖然何以相識又說不出所以然來。當我做了一個那馬斯卡敬禮，就是把我的雙手合掌當胸的時候，他們的手像森林一樣都舉起來回敬我，友好親切的笑容顯露在他們的臉上，低微的歡迎聲從集合的群眾中發出來，

而把我包圍在它的熱烈擁抱里面了。我對他們講了話，我的聲音傳達了我所帶來的使命，我不知道他們是否明白我所講的話和所含的意義。我不能說他們全懂，但是他們的眼睛閃爍着深邃理解的光輝，却是非言語所能形容的。

九 群眾的文化

我就這樣地看到了現代印度人民的動人的戲劇，而常常能找到把他們的生命和過去聯結在一起的綫索，雖然他們的眼睛是凝視着未來的。每一個地方我都發現了一個文化的背景在他們的生活中發揮着很大影響。這個背景是普通的哲學、傳統、歷史、神話及傳說的混合物，而是不可能在其中任何兩者之間劃出一條界綫的。甚至完全未受教育者和文盲都同有這個背景。印度的古史詩“羅摩衍”^①和“摩訶婆羅多”^②以及其他書籍在通俗的翻譯和演義里是群眾們很熟悉的，每一個事件和故事及它里面的寓意都銘刻在群眾的心里，而使之豐富并富有內容。文盲的鄉下人能背誦出几百行詩句，而在他們的閑談中充滿了這些詩句或某一包含教訓的故事的引証，那些詩和故事都是蘊含在古代經典里的。我常常覺得驚奇，聽到一群鄉下人在隨便談到日常事務時竟會這樣的風雅。我的心中既然是充滿了歷史的圖畫和大體上相當可靠的事實，我就体会到，即使文盲的農民心中也有一個画廊，雖然這大部分是從神話、傳說和史詩里男女英雄的故事得來的，其中只有很少的得之于歷

① “羅摩衍”(Ramayana)，印度古代兩部著名史詩之一，敘述王子羅摩(Rama)和他的妻子息妲(Sita)的冒險故事。——譯者

② “摩訶婆羅多”(Mahabharata)，印度古代兩部著名史詩之一，敘述俱盧(Kurus)與般度(Pandus)兩族戰爭的故事。——譯者

史。但是，这已經是够生动的了。

我注意他們的面貌和他們的身材，还留心他們的行动。他們里面有好多敏感的面孔和强壯的身軀，筆直而干净的肢体；在妇女当中有着温雅、柔順、端庄和穩重，以及常常帶有憂郁的容貌。通常更漂亮的体格都在上等的种姓里，他們在經濟方面比較寬裕。有时候我在鄉下路上或一个鄉村里經過的时候，我看見一个好体格的男人或一个美丽的女人，我会驚奇得跳起來，使我回憶到一些古时的壁画。我觉得奇怪，这种風格如何能維持和繼續这些年代，尽管印度經歷过許多的恐怖和苦难。如果这些人民能处于更好的条件下，又有更多的机会开放給他們，难道說我們和他們还有甚么事不能做嗎？

到处都是貧窮和不可勝数的貧窮的惡果，每人的額上都印着这种野獸利爪的痕迹。生命遭受到摧殘和歪曲，变成了不幸的东西，許多惡行都是从这种被歪曲的和長期匱乏的和永远不安定的生活中產生的。这些是看起來令人不愉快的，然而这是印度的基本的真相。听天由命和安于現狀的思想实在太多了。但是成熟和优雅的品格还是有的，这是几千年來文化的遺產，無論多少的灾难都不能將它抹煞。

十 兩種人生

照这样或用其他的方法我努力去發現印度，去發現过去和現在的印度，我使我的心情能易于感受从今人古人方面得來的印象和思想与情感的浪潮。我試暫時使我自己去参加这个無尽的行列，在这行列的末端跟着奋斗前進。过后再把自己和行列分离，正如独自站在山頂上俯視着底下的谿谷一样。

这个長途旅行是什么意思呢？这無尽的行列有甚么目标呢？一个疲倦和幻滅的情緒有时侵入我的身心，因此我就躲开这行列而培养出一种超然的思想。我的心中慢慢地就会自己先做好这超然思想的准备，而我对于自己或对我所遭遇的事就不重視了。或者至少我是这样想，而且也有一些成功，虽然成功不大，我怕我的內心里像有一座火山，因此不会有真正的超然思想。出乎意料地我的防御都会被扫开，而我的一切超然思想也化为烏有。

但是就这一部分我所獲得的成就也是很有帮助的，在活动的当中，我能够把我自己和它分开而將它看作是另一个东西。有时我偷了一兩小时的閑空，忘記了我一向的成見，而退到我的心灵和生命的密室里，在这一時間里是另一种人生。所以，在这个状态中，兩種人生同时并行，彼此分不开地結合着，但又是互相隔开的。





第四章 印度的發現

一 印度河流域的文明

令人难忘的印度河流域文明的遺迹已經在信德省的摩亨殊·达魯及西旁遮普省的哈拉巴發現了。这遺迹是我們对于印度过去时代所得的最早的景象。这些發掘推翻了已往对于古代歷史的概念。可惜这些区域的發掘工作沒有几年就停頓了，在过去差不多十三年中間沒有做一点有价值的工作。这个停頓原先是由于早在三十年代的大不景气。經費短絀曾被用为辯护的理由，但是誇耀大英帝國的豪華壯麗所用的經費却沒有缺过。二次世界大战的來臨有力地停止了所有的活动，甚至連保存所有已經發掘出來的文物的工作也被忽視了。我在一九三一年和一九三六年兩次到过摩亨殊·达魯參觀。当第二次游歷的时候，我發覺雨水和帶沙的干燥空气已經把許多挖掘出來的建築物損毀了。它們在泥沙遮盖下面曾被保存达五千年以上，却因为遭受暴露很快地就崩坏了，保存这些無价之宝的古代遺物的工作做得很少。当地考古机关負責人員抱怨地說，实际上沒有給他經費，或是其他的帮助，或是材料，以便他保持發掘出來的建築物的原狀。最近八年中的情形如何，我不得而知，但是我想像消磨損毀是繼續不断的，再用不着几年，摩亨殊·达魯的特色將消失淨尽了。

那是一幕無可辯解的悲劇，而要消失的將永遠無可彌補，只遺留下一些照片和書面描寫使我們想起它的原狀而已。

摩亨殊·達魯與哈拉巴相距甚遠。這兩個地區遺迹的發現完全出于偶然。毫不容疑，在這兩個區域之間的地方必定還埋藏着許多這樣的城鎮及其他古人的手工藝品的遺迹，而且這種文明確曾廣布于印度的大部地區，當然是在北印度。也許有朝一日這種發掘印度遙遠過去的工作又要重新着手，而且有影響遠大的發現。這印度河流域文明的遺物遠在西部的加提雅瓦爾及旁遮普的翁巴拉已經發現，有理由可以相信它達到了恒河流域。由此可見，它不僅是一個印度河流域的文明而已。摩亨殊·達魯地方所發現的銘刻至今尚未完全辨認出來。

但就我們所已知的而論，意義已極為重大。照我們所發現的這印度河流域的文明是高度發達的，必定經過几千年才能達到那一階段。令人十分驚奇的是，那是一個非宗教性占優勢的文明，宗教成份雖然也有，但並非主要。它顯然也是印度後來各個文化時期的先驅。

約翰·馬紹爾爵士告訴我們：“直到現在所揭露出來的摩亨殊·達魯及哈拉巴兩個地方的文明都使我們做出一樁明顯無誤的結論，就是：它不是一個初期的文明，而是一個在印度土地上的年代悠久的文明，里面孕藏着几千几万年的人类努力。因而，从此印度必須和波斯、美索不達米亞、埃及一樣地被認為是文明發祥及發達的最重要地區之一。”而且他又說道：“旁遮普、信德（假如印度的其他部分不是如此），已經有一種他們自己的很前進的并且特別一致的文明，這種文明與當時的美索不達米亞及埃及的文明極其相近，而在有些方面還要較為優越。”

这些印度河流域的人們与当时的苏美尔文明有許多的接触，甚而至于在阿卡德有印度人的居留地的証据，这些人大概是商人。“印度河流域各城市的工業制成品达到了甚至底格里斯河及幼發拉底河流域市場。相反地，一些少数的苏美尔的美術品，美索不达米亞的化妝用具及圓筒形印章在印度河流域被仿制着。貿易不限于原料和奢侈品；經阿拉伯海岸經常輸入的魚类增加了摩亨殊·达魯的食品供应。”^①

就是在那么久远时代的印度已經用棉作为紡織品的原料了。馬紹尔把印度河流域的文明与同时的埃及文明及美索不达米亞的文明比較对照說：“因此，只提一提顯著的几点罢。用棉作为紡織品原料在这个时期只限于印度，而直至兩三千年以后才擴展到西方世界。还有就我們所知，在史前的埃及、美索不达米亞或西部亞洲任何別的地方，沒有可以与摩亨殊·达魯公民的建筑完善的浴室及寬敞的房屋相比的。在那些國家中，大量的金錢及精神都浪費于为諸神建筑富丽堂皇的庙宇，为帝王們修造金碧輝煌的宮殿及陵墓去了，而其余的人們好像只好滿足于卑不足道的土房屋了。在印度河流域的情景適得其反，最精美的房屋是为公民們的方便而建造的。”我們在摩亨殊·达魯所發現的公私浴室及完好的下水道，在任何地方發掘出來的同样东西中可以推为最早的。也有兩層樓的磚造私人住宅，有浴室、看門人小屋和多間的出租的房屋。

馬紹尔为公認的研究印度河流域文明的权威者，他本人親自負責發掘工作，我們再錄引一段他的話罢。他說：“它的藝術及宗教同样也是印度河流域所特有的，并且印下了它們自己的独特的

^① 戈登·柴尔德（Gordon Childe）著：“歷史事迹”（What Happened in History），第一一二頁，一九四三年版。（原注）

特性。在我們所知的其他同時的國家中，從風格而論，就沒有東西能和這彩色瓷器的羊、狗和其他動物的模型，或印章的凹雕有任何相似的地方。這些模型中最佳者特別是駝背及短角的公牛——它們的特色是構思的大膽和綫條與塑型的動人——在雕刻藝術中是少有超過的，而且在希臘古典時代以前，要和哈拉巴出土的特別可愛的兩個人像模型媲美也是不可能的……當然印度河流域的宗教與其他國家的宗教可能有很多相似之點。所有史前的宗教以及大多數歷史時期的宗教也都是如此。但是就整體而論，印度河流域的宗教是有印度特色的，與現在還通行的印度教幾乎分別不出來。”

我們因此發現印度河流域的文明與波斯、美索不達米亞、埃及（當時和這些國家維持着貿易關係）的姊妹文明是有聯系的，互通有無的，而且在某些方面是比較優越的。它是一種城市的文明，在城市里商人階級是富裕的，顯然發揮了重要的作用。街道上排列有貨攤和大概是小店鋪，給人以現代印度商場的印象。柴爾德教授說：“似乎從這一點來推論，可以斷定印度河各城市的工匠們在很大的程度上是為市場而從事生產。但是為了便利商品的交換，社會上採用過何種通貨及何種價值標準則不敢斷定。許多寬敞而便利的私人住宅附設有貨棧，使人知道那房主是商家。它們的數目之多及規模之大顯示出那是一個殷實而繁榮的商業社會。”“從廢墟中搜集的有豐富驚人的金銀寶石及彩色瓷器的裝飾品，銅箔打成的器皿以及金屬器具和武器。”柴爾德教授又說：“設計完善的街道及頂好的經常清洗的下水道反映出市政府的經常守護。政府的權力，足以使市政工程計劃的規章得到遵守，并使在水災後歷次重修工程中關於街巷路綫的規定，得到維持。”^①

在印度河流域文明及現代印度之間有許多我們不甚知道的空

隙和时代。联系一个时代与另一个时代的环节并非总是明显的，当然其中发生过很多事件及无数的变迁。但是总有一种基本的連續的意識，把現代印度和六七千年前印度河流域文明开始的洪荒时代連接在一起。令人驚奇的是，在摩亨殊·达魯及哈拉巴所發掘出來的東西中能够使我們想起那持久的傳統和習慣，如流行的礼節、技工手藝、甚至于服裝的好尚的是如何地多。这許多事物影响了西部亞洲。

值得注意的是，在这个印度歷史的黎明时期，它不是以一个呱呱墮地的嬰兒的姿態出現，而是以一个多方面業已長大成人的姿態出現。它并不忘怀生活，并不沉溺于模糊渺茫不能實現的超自然的世界的夢想里，而是造成藝術和人生樂趣上的重大的技術進步，所創造的不僅是一些引起美感的東西，而且也是現代文明中切于實用的而且更典型的象征——良好的浴室及排水系統。

二 亞利安人的到來

這些印度河流域的居民是些甚麼人，他們從何處來的呢？我們還不知道。那是很可能的、而且也許是，他們的文化是一種土生土長的文化，甚至在南部印度也可以發現出這一種文明的根芽。有些學者們在這些人們與南印度的各種達羅毘荼種族及文化之間尋出基本上類似之點。即使假定在遠古時代曾有过移民來到印度，這也只發生在摩亨殊·達魯時代前幾千年才有此可能。實際上，我們盡可以也把他們當作印度的土著看待。

印度河流域的文明發生過些甚麼？它是怎樣終結了的呢？有

① 戈登·柴爾德著：“歷史事跡”，第一——三、——四頁。（原注）

些人(戈登·柴尔德也在內)說,由于一种未經解釋的灾难,它就突然完結了。印度河的水灾是人所共知的,它淹沒而冲掉了城市与鄉村。或者气候的改变使土地愈來愈干燥,而沙漠侵占了耕作地区。摩亨殊·达魯的廢墟本身就是有过層層沙土積累的証据,它把城市的地面抬高了,逼着居民們在旧基礎上筑得更高一些。有些發掘出來的房屋像是兩三層樓的結構,它們是分期筑高來应付正在上漲的地面的。我們知道信德省在古代是肥沃的,但从中古时代起就大部分变成沙漠了。

大概就是这些气候变化对于那些地区的人民及其生活方式有了顯著的影响。但是無論如何,那些气候上的变化一定會影响了这个傳播得很远的城市文明的地区的一些地方,而我們有理由來相信这文化曾經一直傳播到恒河流域,而且可能还要远些。我們实在沒有充分的材料作为判断的根据。大概淹沒了那些古城的泥沙,反把它們保存起來了;而其他的城市及古老文明的遺迹在多少世紀的过程中却逐漸毀坏、归于破碎了。也許將來的考古的發現可能揭露出較多的它与后期的联系。

虽然在印度河流域文明及各后期文明之間仿佛是明确的一直联接着的,而当中也有一种間斷或罅隙,不惟在時間的銜接上是如此,而且在後來發生的文明的性質上也是如此。首先是这后一种的文明大概有較多是关于農業的,虽然有市鎮,也还有某种的城市生活。这种对于農業方面的重視也許是由于从西北方前后踵至涌進印度的新來的亞利安人們所貢獻的。

假定亞利安人的迁徙大約出現于印度河流域文明时期以后一千年的光景,其間可能沒有多大的間隔,时常有其他的部落及民族从西北方來到印度,在以后的各时代中他們也是这样的被印度吸

收了。我們盡可以說第一次偉大的文化上的綜合及融和是發生于新來的亞利安人及達羅毘荼人們中間的，這些達羅毘荼人們大概就是印度河流域文明的代表人。印度的各民族和基本的印度文化就是由這種綜合及融和產生出來的，而兼有兩種的特殊成份。在以後的時代中又來了許多其他的種族：伊朗人，希臘人，安息人，大夏人，西徐亞人，匈奴人，突厥人或土耳其人（伊斯蘭教以前的），初期基督教徒，猶太人，祆教徒；他們來了，發生了一些影響，被同化了。依照達德威的說法，印度“像海洋一樣有無限的吸收能力”。想一想有種姓制度及閉關主義的印度而偏有這種驚人的包容能力來同化外來種族與文化這點是可怪的。或者它之所以能夠保存它的活力，而隨時使自己恢復青春，就是由於有這一點吧。伊斯蘭教徒們來的時候也大受印度的影響。文生·斯密斯說道：“外來的人們（奉伊斯蘭教的土耳其人）像他們的先驅者塞種人和月氏人一樣，普遍地屈服于印度教的不可思議的同化力量，而很快就印度教化了。”

三 什麼是印度教？

在上文所引用的那句話里，文生·斯密斯用過“印度教”和“印度教化”這兩個詞。除非是作為表示印度文化最廣泛的意義而使用它們，我不認為這樣用法是正確的。當它們與非常狹隘的、限制於宗教的概念聯繫在一起的時候，在現在是容易導致錯誤的。在我們的古代文學中“Hindu”（現在指印度教徒或印度教）這個詞根本就沒有出現過。有人告訴我說，印度書籍中第一次提到這個詞是在公元八世紀的一本密咒的著作里面，在那里這個詞指的是一個民族，而並不意味著某一種宗教的皈依者。但是顯然這是一個很古老的詞，因為它曾經出現于古波斯經阿維斯達中和古代的

波斯文中。在那時和一千多年以後的這段時期內，西部和中部亞洲的各民族都曾使用過“Hindu”這個詞以代表印度，或者說得更明白一點，代表住在印度河彼岸的民族。顯然“Hindu”是從“Sindhu”（“身毒”）變化而來的，“Sindhu”這個字在印度既是印度河的古名，又是它現在的名稱。從“Sindhu”這個詞又生出“Hindu”和“Hindustan”、“Indus”和“India”這些詞。公元七世紀來到印度的著名的中國求法和尚義淨在他的游記（譯者按：即“南海寄歸內法傳”）中說“北方胡國”，也就是中部亞洲的人們，稱呼印度為“呬度”（Hsin-tu）；但他又說道這“全非通俗之名……宜喚西為聖方（Aryadesha），斯成允當”，把“Hindu”這個詞與一個宗教聯繫在一起講還是為時很晚的事情。

在印度，指宗教的包括一切涵義在內的古詞，是聖法（阿黎耶達磨〔*Arya dharma*〕）。法（達磨〔*Dharma*〕）這字的涵義並不專指宗教。它的字源含有團結在一起的意思；它是一種事物最內部的素質，它的內部存在的規律。它是一種包括道德標準、正義以及人的全部義務和責任的一種倫理學上的概念。聖法可以包括一切在印度創立的信仰在內（吠陀的信仰及非吠陀的信仰均在內）；佛教徒、耆那教徒和信奉吠陀的人們全用這個詞。佛始終稱呼他的解脫之道為阿黎耶道，即聖道（舊譯“正道”）。

吠陀達磨（*Vedic dharma*）這個用語在古代也專用來指那些認為是由吠陀派生出來的各種哲學、道德教義、禮節和儀式。因此一切承認吠陀的普遍權威性的人們皆可以說是屬於吠陀達磨。

沙那達那達磨（*Sanatana dharma*）是古宗教的意思，也可以適用於任何一種古代印度信仰（包括佛教及耆那教在內），但是現在這個用語多少被一些印度教徒中聲稱信奉古代信仰的正統宗派

所專有。

佛教和耆那教当然不是印度教，甚或也不是吠陀达磨，不过它們起源于印度，乃是印度生活、文化和哲学整体上的一部分。在印度的一个佛教徒或耆那教徒是百分之百的印度思想文化的產物，而在信仰上兩者均非印度教徒，因此說印度文化是印度教的文化是完全引入入于迷途的。在后來的时代中这种文化大大受到伊斯蘭教冲击的影响，然而它在基本上和特征上仍旧是印度的。到了今天它在成百的方面受着在西方崛起的工業文明的强有力的影响，最終結果如何，那就很难說得精确了。

当作一种信仰來看，印度教是模糊的，無定形的，多方面的，每一个人能照他自己的看法去理解的。要給它下一个定义，或者用这个詞的普通意义來实在明确地說出它是否是一种宗教几乎是不可能的。在它的現在体系中，甚至在过去，它包含多种的信仰和仪式，从最高的到最低的，往往互相抵触，互相矛盾。它的根本精神似乎是待人寬容如同待己。聖雄甘地曾試想給它下一个定义：“如果有人請我給印度教下一种定义，我就会簡單明了地說：通过非暴力的手段以追求真理。一个人也許不相信神而仍然称他自己为一个印度教徒。印度教是一种对于真理的艰苦的追求……印度教是一种真理的宗教。真理就是神。我們听說過否認神的，我們沒听說過否認真理的。”甘地这样認為：印度教即真理与非暴力；但是許多卓越而不容怀疑的印度教徒却說照甘地所理解的那种非暴力并非印度教信仰的基本部分。这样一來我們就把真理遺留下來單獨作为印度教的顯著标志了。当然那根本就不是一种定义。

因此，用“印度教徒的”或“印度教”來作为印度文化的代用語是不正确的，不宜用的，甚至用于遙远的过去也是不对的，即使具

体表达在古代作品中的思想的各方面乃是那个文化的重要表現。在今天來使用那种意义上的那些詞就更加不正确得多。只有当古老的信仰和哲学主要地是一种生活方式和一种世界觀时，它們多半可以說是与印度文化是同一意义的；可是当一种比較頑固的宗教帶着各項仪式典礼發展起來的时候，它就变成为比那混合文化多出些东西的而同时又是少了許多东西的一种东西了。一个基督教徒或一个伊斯蘭教徒能够（而且事实上往往正是这样）使他自己適應印度的生活和文化方式，而在信仰上仍然是一个正統派的基督教徒或是一个伊斯蘭教徒。他使自己受印度同化而成为一个印度人，但不改变他的宗教。

应用于國家或文化，或应用于我們的不断变化的傳統的綿延歷史，正确的形容辞“印度的”(Indian) 應該是“Hindi”，这是从印度斯坦的縮寫字“Hind”演变而來的。“Hind”还常在用來代替印度。在亞洲西部的各國中，在伊朗和土耳其，在伊拉克、阿富汗、埃及和其他地方，印度始終被提到而且还称为“Hind”；一切印度的东西都称为“Hind”，“Hind”与宗教無關，一个伊斯蘭教徒或一个基督教徒的印度人与一个信仰印度教的印度人一样的都是“Hind”。美國人將所有的印度人都称为“Hindus”并不太錯，如果他們用“Hind”这詞就完全正确了。不幸“Hind”这个名詞在印度与梵文的天城体 (*devanagari*) 这种字体搞在一起了——因此照它的更廣义的更自然的意义來应用就有了困难。或者等現代的爭論平息下來的时候，我們可以使这詞回复到它的原始的和更合適的用途上面去。今天“Hindustani”这詞用來代替“印度的”之用；它当然是从“Hindustan”演变而來的。但是这个詞一口气說來未免太長，而且它沒有像“Hind”所含的那樣歷史的和文化的联系。若把古代印度

文化的时代指为“Hindustani”时代，那就必然会顯得奇怪了。

不管我們用甚么字來表明我們的文化傳統，“印度的”也好，“印地”也好，“印度斯坦尼”也好，我們看得出，在过去有主要地从印度哲学观点得來的某种对于綜合的內在要求乃是印度文化甚至印度种族發展的有力特征。每一次外國成份的侵入都是对于这种文化的一种挑战，但是每一次都用一种新的綜合、一种同化的过程有效地把它应付了。这是一种恢复青春以及由此开出文化鮮花的过程，但是背景和主要的基礎还是差不多一样。

四 最古的記載。經典与神話

当印度河流域的文化还未被發現以前，吠陀曾被認為是我們所有的印度文化最早的記載。关于吠陀时期的年代曾有过不同的意見，欧洲的学者一般推定得比較晚，而印度的学者則認為早得多。可怪的是在印度人方面有把这时期尽量推早的願望，因而提高了我們古代文化的重要性。温德尼茲教授認為吠陀文献的开始是远在公元前二千年甚至二千五百年。这就把我們引到很接近于摩亨殊·达魯的时代了。

現代多数学者所公認的黎俱吠陀中頌詩的时期为公元前一千五百年，但是自从在摩亨殊·达魯發掘工作之后已經有把这些古代印度經典推得更早的趋向。無論正确的时期如何，这种文献很有可能是比希臘或以色列的古文都要更早，而且事实上也成为我們所僅有的表現人类心灵的最古文献。馬克斯·繆勒把它称为“亞利安人所說的第一句話”。

吠陀是亞利安人在涌進印度富饒地区时所傾瀉出來的作品。他們所帶來的思想和在伊朗發展的古經“阿維斯达”出于同一本

源，而在印度土地上又更加完整了。甚至吠陀的語言也和“阿維斯達”的語言有顯著相似的地方，有人已經觀察到“阿維斯達”和吠陀之間的距離比吠陀和它本國的史詩的梵語之間的距離更接近些。

我們應該怎樣地來考量各種宗教的經典呢？那里面有許多被信徒們相信為神聖的啓示。把它加以分析和批判並且把它看做人類的文獻是常要開罪於忠實信徒的。然而除此以外，並無別的方法去考量它。

我對於閱讀宗教書籍總是不免猶豫。它們的硬性片面主張不能使我感動。我所見到的宗教儀式的表面形態不能鼓舞我去探索它的原始根源，但是我又不能不去看這些書，因為對宗教的無知並不是美德，而且往往是嚴重的缺點。我知道有些這類的書對於人類發生過強有力的影響。任何事物只要能起這種作用，其中必有內在的力量和優點，也就是生活力的源泉。我讀這些書的許多部分時曾感覺到很大的困難，因為儘管我盡了最大努力還是不能鼓起足夠的興趣，只有其中一些篇章的真正的美妙文章吸引住我。那時候，半句話或一句話會使我跳動起來，如同觸電一樣，使我感到真正的偉大就在面前。佛或耶穌所說的話中，有些會帶着深長的意义而光芒四射，使我看來，這些話在今日和兩千多年以前剛說出來的時候一樣都可以適用。這裡有無可反駁的真實性，不受時間或空間的影響的永久性。有時我閱讀蘇格拉底或中國哲學家的書也會有同樣的感覺，閱讀奧義書（音譯為鄔波尼煞曇 [Upanishads]）或薄伽梵歌（或“世尊歌” [Bhagavad Gita]）時也是如此。我對形而上學和教儀的敘述，或是其他對於我當前的問題無關的事物都沒有興趣。也許是我沒有了解所讀過的書內蘊藏的意义，有時重讀一遍也的確會有更多的了解。我沒有努力去了解神秘的章節，

遇到对我沒有特殊意义的地方就翻过去了。我也不喜欢長篇的注疏和詞句解說。我和这些書以及任何聖典一类的書都不能接近，因为这些都是必須全部接受而不能加以辯駁或表示異議的。的确，照这样地去理解聖典会使我的心中对于它的内容反而不能接受了。我若能够把这些認為是聰明和有遠見的凡人所寫作的，那我对它們必是更友善而欢迎的，不过所欢迎者只是一个凡人，而不是我所毫不知道而且不能确信的神灵化身或他的傳話筒。

我总以为，一个人若在理智上和精神上达到最高境界而且急于要去提高別人，是比較替天神或超人的力量作傳話筒的人更要偉大和令人感动。有些宗教創始者都是令人驚佩的人物，但是我若一想到他們并不是凡人，他們的光輝馬上就会在我的眼中完全消失。能使我感动和給我希望的是人类智慧和精神的發展，而不是他的被用为傳達旨意的使者。

神話对我所引起的反应也是一样。假使，人們認為这些故事的内容有真实性，那么，整个的神話都会成为荒唐無稽而可笑的謬說了。但是只要不相信其中的事实，它們就会从一种异彩中發出新的美景，顯示出花团錦簇的丰富想像力，并且其中还充滿着人类的教訓。現在已經沒有人相信希臘那些男女众神的故事，所以我們可以毫無困难地欣賞它們，而它們也就成为我們所承受的一部分心灵遺產了。假使我們一定要把这些神話信以为真，这是精神上何等的負担，而且在信仰的重压之下，我們还要如何地常常看不見它們的有价值的地方！印度神話是更丰富，范围更廣大，非常美丽并且充滿着意义的。我时常感觉奇怪，他們这些男女都是何等样的人，居然会使燦爛的夢境和美妙的幻想成为有形的东西，而且这些是他們从何种具有思維力和想像力的金礦中發掘出來的呢？

若把經典認為是人類智慧的產品，我們必須記住那寫作的時代，在它生長中的環境和心理上的一般趨勢，還要記住橫隔在它和我們之間的歲月，思想和經驗上的巨大距離。我們不要去理會那宗教儀式和習慣的裝飾上的外衣，而要記清這經典在發展中的社會背景。人生問題之中有許多是帶着經常性也有多少帶些永恒性的，所以在這些古書中也能有持久的興趣。不過它們也有涉及僅止是限于某一特殊時代的其他問題的地方，那就對於今日的我們沒有生動的興趣了。

五 吠 陀

許多印度教徒都把吠陀看做是神所顯示于世間的經典。這是我認為特別不幸的事，因為這樣一來我們就失了這些經典的真實意義——最早的思想階段中人類理智的展開了。而且那理智是多麼使人驚奇啊！吠陀（Vedas 這個字的字根“vid”是“知”的意思）就是當時存在着的知識總彙的意思，其中混雜着許多的東西，有頌詩、祈禱辭、祭禮、巫術、歌咏大自然的壯麗的詩歌。其中沒有偶像崇拜，也沒有神廟。尤其特出的是全書中瀰漫着的活潑生氣和對人生的肯定。吠陀時代的早期的亞利安人對於生活的興味是如此濃厚，所以他們就很少注意到靈魂，他們只是模模糊糊地相信死後有某種存在。

逐漸地神的概念生長了；有奧林巴斯類型的神，後來有一神教，再後，可以說是與一神教混合着的，又有一元論的概念。思想把他們帶到新奇的領域，對於大自然中神秘性的冥想和探究的精神都出現了。這些發展的過程經過了好幾百年，等到吠陀的末期，吠檀多（Vedanta 這個字的字尾 *anta* 是末尾的意思），我們就有

了奥义书的哲学。

黎俱吠陀，四部吠陀的第一部，大概是人类所有的最古书籍。在这里我们可以发现人类心灵的最初流露，诗歌的光彩和对于大自然中美景与神秘的狂欢。马克尼闍尔博士说：在这些古代圣诗中开始了“远古的有记载的勇敢的冒险，是那要想发现我们世界和人类生活意义的人们的冒险……印度在这里开始了一个以后从未停止过的探索”。

然而黎俱吠陀还有着长时期的文化生活和思想的背景。在那时期中印度河流域和美索不达米亚以及其他地方的文化都成长起来了。因此黎俱吠陀中有这样的献词，说这书是“献给仙人（见者），我们的祖先，首先开辟道路者”，这句话是恰当的。

罗宾德罗那特·泰戈尔描述吠陀的颂诗为“人们对于万物的惊奇和敬畏所引起的总的反应的诗文遗产。一个具有健旺而天真的想像力的民族，在文化的曙光中醒悟了而体会到生活中内含的无穷神秘。他们纯朴的信仰认为大自然力量的每个因素都具有神性，但这种信仰是一种勇敢而欢悦的信仰，其中的神秘感只赋予人们以人生的迷恋，而不因困难挫折而感到沉重。这是一个民族还没有受到对于客观宇宙的矛盾分歧所作的理智冥想的重荷的信仰，虽然时而也得到直觉经验的启发，认为‘真理只有一个，而是智慧者给它起了种种不同的名字’”。

然而冥想的精神渐渐地出现了，直到后来吠陀的作者高喊出：“信心啊，赐予我们信仰吧！”于是在名为“创造颂”的一首颂诗中又提出更深奥的问题。马克斯·缪勒给予这首颂诗题作“献给无名之神”：

一、那时没有“无”也没有“有”；没有太空，也没有太空以外

的天。

被掩蔽着的是甚么？在那里？掩蔽者又是甚么？那里是水？深不可測的水何在？

二、那时沒有死，也沒有永生不死；沒有迹象，也沒有划分晝夜。

只有一件东西，沒有呼吸，被它自己的本性呼吸着，此外甚么都沒有。

三、那里就是黑暗：最初全为黑暗所掩，一切都是混沌。

所有的一切都是虛空而無形；由热的威力產生了个体。

四、此后最初的欲望發动了，欲望是精神的初生的种子和胚胎。

聖哲們用他們的心思尋求，在“無”中發現了“有”的血緣关系。

五、橫的方面划分的綫伸展了，何者在其上，何者在其下？

有生育者了，有至大的力量了，这里有自由活动，那里有精力。

六、誰真知道，誰能說出，它从何处產生，造化是从何处而來？

神的出現是在世界產生之后的。那么，誰能知道，它是从何处出現？

七、他是最初創造的根源，是否他創造了一切，或者他並沒有創造。

他的眼睛在最高一層的天上監視着世界，他真知道，或者也許他也不知道。^①

① 此詩英譯系摘自“人人叢書”中的“印度教經典”(Hindu Scriptures)。(原注)

六 人生的肯定与否定

自从草昧的远古,印度的思想和哲学、印度的生活、文化和文艺就像几条江河流瀉出來,不断地增寬和擴大,而且有时泛濫到地面上留下肥沃的冲積。在这悠久的歲月中,它們有时改变故道,有时甚至于好像变得枯淺了,然而仍旧保存着它們主要的本質。倘若他們不是具有生活上健全的本能,他們就不能做到这种地步。这种持久的性能也不一定就可算为优美的長处,它很可能意味着停止和衰朽,我以为在印度过去的長时期中,已經是如此。在近來屢次的战争和危机之中,特别是当我们眼看着光荣和進步的文化正要崩潰之时,这个持久性能确是應該考慮到的重要事实。从这个正在熔化着这样多东西的战争坩鍋中,我們希望能为西方和东方出現一些更优美的东西,一些能保留人类的偉大成就并为他們將缺陷弥补起來的东西。但是这种反复而普遍的毀滅是有重大影响的,因为所毀滅者不僅是物質資源和生命,而且已毀滅了那些赋与人生以真正意义的宝贵的东西。是不是尽管多方面的驚人進步和已往夢想不到的較高生活标准接踵而來,而我們近代高度工業化的文化还是缺乏了某些基本因素,并且还有自戕的种子隱藏其中呢?

一个受着外族統治的國家,因逃避現實而夢想已經消失的时代,并企圖在幻想过去的偉績中求得安慰。这实在是我們大多數人所耽迷的愚蠢而又危險的消遣法。在印度还有一种認為我們在这个世界上虽在其他方面降低了地位而在精神上仍不失为偉大的想法,也是同样地有問題的。精神或任何其他偉大既不能建筑在缺乏自由和机会的基礎之上,也不能建筑在飢餓或苦難的基礎之

上的。許多西方作家鼓吹過印度人是出世者的說法。我認為，每一個國家中的貧苦和不幸者，除非他們是革命者，都會有出世的想法，因為這個世界顯然是于他無份了。受統制的民族也是如此。

一個人到了成年是不會完全專注于或滿足于外在的客觀世界的。他們還要找出一些內蘊的意義和精神的及心理的滿足。民族和文化到了成熟壯大的時候也是如此。每一種文化和每一個民族的面前都是擺着兩條平行的河流，一條是人生的外觀，一條是人生的內境。它們相遇或緊緊靠攏就產生出均衡和穩定，若是兩者相歧，就會發生矛盾和危機，會給理智和精神以折磨。

我們從黎俱吠陀頌詩的時代開始以來完全可以看到這人生和思想兩條河流的發展。早期的充滿着世界的外觀，大自然的美妙和神秘，還洋溢着人生樂趣和活潑的生機。男神女神，像奧林巴斯的諸神一樣，是很有人性的，他們是被假想為來到世間與一切男女們摻合在一起的；人神之間并無嚴格而固定的界限。于是思想來了，探討的精神和空幻世界的玄妙加深了。人生仍然以盈溢的節奏繼續下去，但也有時轉了方向而離開了表面的現狀，而且在眼光轉到尋常視而不見、听而不聞、觸摸不到的無形事物時，也就在生長出一種超然的精神。它的宗旨是甚么？宇宙之間有一個目的么？果真有個目的，我們又如何能使人生和它融和呢？我們能否在有形和無形的兩個世界之間造成互相融洽的關係，因而獲得人生的正當行為準則呢？

所以我們在印度，也和在其他地方一樣，可以看到有思想和行動的兩條河流——一個接受人生，一個逃避人生——并排着在發展，在不同的時期中所著重的不同，有時是這一個突出，有時是那一個。然而文化的基本背景並不是出世的或者厭世的眼光。使用哲學的

口吻來講，即使是當它把世界當作“摩耶”（“幻”，*maya*），也即是一般人認為就是“幻景”的來討論時，連這一個概念也不是絕對的，而是與所謂最後的實在（有些像柏拉圖的真實性的陰影）有關的，而且它還承認世界的現狀，並且努力去过世間的生活，欣賞世界的多方面的美景。或者閃族的文化（以它所產生的許多宗教為標本）大概是，而早期的基督教一定是，更帶有出世的色彩。T.E. 勞倫斯說：“所有猶太信仰的共同基礎，勝利者或失敗者，都是永遠存在着的厭世思想。”這使得縱欲和禁欲兩者時常互為起伏。

在印度，每一個時期內，當它的文明興盛時，我們都可以發現享受大自然和人生的歡樂，享受日常生活的樂趣，藝術、音樂、文學、詩歌、舞蹈、繪畫和戲劇的發展，甚至還有對於性的關係的非常瑣碎細致的探討。假使文化或人生觀建築在出世或厭世的思想之上，居然還能產生這些活潑而多方面的人生的表現，那就是不可想像的了。任何其他根本上是出世思想的文化，總不會延長到几千年的。這實在是很明顯的事。

然而，有些人曾經以為印度的思想和文化在根本上代表着否定人生的原則，而沒有代表肯定人生的原則。據我想這兩種原則在所有舊的宗教和文化中都在不同程度上存在着。但是我總認為，以整體而論，印度文化從沒有強調過否定人生，雖然有些印度哲學這樣主張過；看來印度文化所強調過的否定人生似乎比基督教少的多。佛教和耆那教有幾分強調逃避人生，在印度史中某些時期曾經有過大規模地逃避人生，例如有許多人都參加了佛教的寺院。這是為甚么緣故，我不知道。在歐洲當中世紀人們普遍地相信世界末日即將降臨的時候，同樣值得注意的，或是更加值得注意的事例也發生過。大概這厭棄人生和否定人生的觀念是由于政

治經濟因素而發生的情感挫折所導致的或加強的。

不論佛教的理論或佛教的多种理論(因为它不只一種理論)怎樣,實在是避免走極端的;它是中庸主義,是中道。即使“涅槃”的觀念也不是空無所有,像有時人們假定的那樣。“涅槃”是一種積極的狀態,但是因為它超越了人類思想限度,所以都用消極的名詞來形容它。假使佛教這個典型的印度思想和文化的產物,僅止是一種厭世或否定人生的原則,它就一定會使信仰它的幾億民眾多少要受到這種影響。然而就事實而論,佛教國家都是充滿着相反的証據,而中國人就是最肯定人生的突出的榜樣。

這混亂的看法似乎是由於印度思想始終在注重於人生的終極目的而產生的。這個思想從沒有忘記它那組成中的超世的因素。所以雖然在一方面盡量肯定人生,卻不肯作人生的犧牲者和奴隸。它勸人說:盡量把你的力量和精神全用於正當的行動上,但又要超出它,不要顧慮這行動的結果。所以它所教的是超出人生和行動,而不是去迴避它們。這種超越的觀念貫串了印度的思想和哲學,也和它貫串了多數其他的哲學一樣。它的另一種說法就是:有形與無形的世界之間須要保持勻稱和平衡,因為如果偏重於有形世界中的行動,另一世界就會被遺忘而消失,而行動的本身也變為沒有終極的目的了。

在印度人心靈的早期的事業中都有着對真理的重視、信賴和熱愛。教條和神的啓示都不受重視,而被認為是理智較差的人們所用的,因為這些人是不会超出它們的範圍的。這種理解是基於親身體驗的一種試驗。這種體驗,當其涉及無形的世界的時候,就好像一切感情與心靈的體驗一樣,是與有形的客觀世界的體驗不同的。它似乎是走出了我們所知道的三度空間的世界而進入另外

一个更廣大的領域，因而使人难以用三度空間去形容它。这种體驗是甚么，它是否为真理和實質的一些形态的幻象或真实，或者僅止是空想的幻影，这我全都不知道。也許它常是自欺的妄念。使我較為發生兴趣的是那理解，那理解不是独断的或教条的，而是一种企圖要为自己發現出那存在于人生外表形态背后的东西究竟是甚么。

必須記住，哲學事業在印度并不是專屬於少数哲学家或自命为学者的人們的。哲學是群众的宗教的主要部分。它以冲淡了的形式滲入他們之中而產生了一种哲学观点，这种观点在印度差不多也和它在中國一样地成为人所共有的东西。这哲学在某一些人中是一种深刻而錯雜的企圖，要想知道一切現象的原因和規律，是人生的終極目的的探討，是尋求有機的協調人生中許多矛盾的嘗試。但是在多數人中它是比較簡單的，而又能給予他們一些关于目的，关于因果的意識，并給予他們勇气使其能忍受艰难困苦而不失去愉快和沉靜。泰戈尔曾在寫給戴季陶的信中說過：中國和印度的古代智慧，“道”或“正道”，所求的就是全，也就是人生中各种活動的融和，还含着生活的欢乐。这种智慧中有的居然能使不識字的和無知識的群众感动；并且我們見到，中國人虽然經歷了七年的殘酷战争，並沒有失掉他們的信心和他們精神上的快乐。在印度，我們的苦难較為延續，而貧窮和極端的慘痛已是我們人民离不开的伴侶。然而他們还在笑，还在歌舞，而並沒有失去希望。

七 合并与調整。种姓制度的开始

亞利安人來到印度引起了新的問題——種族的和政治的。被征服的达罗毘荼族有悠久的文化背景，但是無疑地亞利安人自以

为比他們优越得多，因此，兩族之間有一道寬闊的鴻溝。此外还有那落后的土著人、游牧人和森林居民。从这种种族間的冲突相互影响就逐漸地產生了种姓制度，而这种制度在以后的多少世紀中，又深远地影响了印度人的生活。也許这种制度并不是亞利安人的或达罗毘荼族的。它是使不同种族構成一个社会組織的努力，是使当时的实际情况合理化。后来它在自己的長久过程中帶來了墮落，并且至今还成为一种負担和灾难。但是我們不可以拿后来的标准和晚期的發展來批評它。在大多数古代文明的國家中，为了符合时代的精神，像这样的区分等級，是都有过的，虽然中國顯然例外。在亞利安人中的另外一支即伊朗人，在薩桑王朝时代曾有过四种分类，但并没有僵化而形成种姓。有許多古代文明，包括希臘的在內，曾經完全依賴于龐大的奴隸制度。印度虽有比較少数的从事家庭服务的奴隸，但并没有过大規模的奴隸制度。柏拉圖在他的“共和國”一書中提到过和四个主要种姓相似的等級。中古的天主教中也有这类的等級。

种姓制度是从亞利安人和非亞利安人的嚴格界限中开始的，后者又分为达罗毘荼族和土著的部落。亞利安人最初只有一种階級，其中几乎没有甚么專業化。阿黎耶(亞利安, *Arya*) 这个字的語根的意义是耕种。亞利安人整个說來都是農民，而農業被認為是高尙的職業。土地上的耕种者同时也可以充当僧侶、軍人或商人，而并没有享受特殊权利的僧侶。等到工作和職業的分化更加發展，本來用以划分亞利安人和非亞利安人的种姓差別，也在亞利安人自己当中起了反应，于是新的階級就采取了种姓的形式。

因此当某一时期战勝者在習慣上要消滅或奴役所征服的种族时，种姓制度是一种很平和的解決問題，并与職業日益專門化的情

形深相配合的方法。生活分为几等，从農民的集体中演变出的吠舍 (*Vaishyas*)，这是農人、手工業者和商人；刹帝利 (*Kshatriyas*) 是統治者和武士；婆罗門 (*Brahmins*) 是僧侶和思想家，他們被認為是領導政策和維持民族的理想的人。在这三者之下的是首陀罗 (*Shudras*)，是農民以外的劳动者和無技術的工人。土著部落中多数人逐漸受到同化，在社会中被列入下層階級，也就是首陀罗。这个同化的程序是連續不断的。这些种姓一定曾經处在一种流动的状态；許久以后才变为硬性的規定。大概統治階級的流动幅度总比較大，而任何人以战争征服或其他方式取得政权之后就可以从心所欲加入刹帝利这类的特殊階級，并且可以指使僧侶們捏造合適的世系，使他与古代某个亞利安英雄發生联系。

“阿黎耶” (亞利安) 这个字不再含有种族的意义了，它的解釋变为“高貴”，正像“非阿黎耶” (非亞利安) 的意义是指“卑賤”而通常被用于游牧部落、森林居民一样。

印度人的理智特別善于分析，而且热心于把意識和概念甚至于人生的活动都加以区划。亞利安人不僅是把社会分为四大类，并且把个人的一生分为四个階段：第一階段包括生長和青春时期，这是学生时代，正在求学并發展克己自制和清心寡欲的修养；第二階段屬於持家者和世俗的人；第三階段屬於年紀較長的政治家，能抱客觀态度，他們較為穩重而且冷靜，能够廉潔無私，献身于公共事業。最后階段則屬於退隱者，他們的生活已經大部分地脫離了世俗間的活动。他們也就是用这分析人生階段的方法去調整那并行而又互相冲突的兩個傾向——全面的承受生活和舍弃生活。

在印度，和中國相同，博学多聞向來受到社会的尊敬，因为學問是被認為兼有知識与道德的。統治者和武士在學者面前总是低

头的。印度早期的理論認為凡是与掌握大权有关者都是不能完全客觀的。他們私人的利害和偏見总会与他們的公共职务發生冲突。因此判断是非和維系道德的任务應該交与思想家这一类的人物，因為他們不为物質上的煩惱而分心，而且在可能範圍內不受私人情誼的影响，也就能用超然的精神去考量人生的問題。这一类型的思想家或哲学家被認為是在社会機構的最上層，为人人所敬仰和尊重。实行家們，如統治者和武士們，都列在他們之下，無論这些人如何有权有势总不能博得同样的尊敬。富有錢財仍不配得到榮譽和敬意。武士一类的人虽然不算是最上層，但是也享有崇高的地位，并不像在中國那样受到鄙視。

这就是种姓理論，在其他地方也可以發現在某种程度上相同的东西，例如在欧洲中古的基督教國家中，当羅馬教会在宗教上、倫理上、道德問題上、甚至于治理國家的原則上承担了領導任务的时候。在實踐上羅馬对于世俗的权力十分关心，教会中的首領都依他們自己的特权充任統治者。印度的婆罗門階級除了供給思想家和哲学家之外变为有权势的和地位牢固的僧侶，極力維護它所享有的利益。然而这种理論，在不同程度上，已經深刻地影响了印度的生活，理想的人物仍然屬於博学、慈善、品質优良、善于自制和能为別人牺牲自己的人。婆罗門这一階級曾經有过享有特权和地位牢固的階級所有的一切惡行，他們中多数人既無學問又無道德。然而他們大都保持着社会上的敬仰，这并不是因为有钱有势，而是因为他們不断地產生哲人，而他們的热心公益和为公众利益而牺牲个人的記載，已經为众所周知。整个这一階級都得到每个时代中它的卓越人物的范例的好处，不过，公众所尊敬的是品德而不是任何官职。傳統是尊敬品學兼优的个人。从無數的实例可以見

到，非婆羅門或被壓迫階級中人也同樣受到敬仰，而且有時還有被尊為聖哲的。職位和軍權雖然使人畏懼，但永不能博得同等的敬仰。

雖在金錢時代的今天，這種傳統的影響還是顯著的。因為這個原故，所以甘地先生雖然不是一個婆羅門而能成為印度的至高無上的領導者，他無威無權無錢無勢而能激動千百萬人的心。或者這在事實上是一個再好不過的標準，用來測驗一個民族的文化背景和它的有意識的或無意識的目標：它向甚么樣的一個領袖效忠呢？

古代印度文明的或印度亞利安文化的中心思想，就是“達磨”的思想，它是遠超過于宗教或信條的一種東西。它是責任的概念，是對於自己本身和對於別人履行所應盡的義務的概念。這個“達磨”是“黎多”(Rita)的一部分，“黎多”就是支配宇宙的活動和宇宙間一切的基本道德法則。既然有這種法則，人類就應當和它配合，並且應當在和它保持諧和的狀態中盡自己的天職。如果一個人盡了他的天職而它的行動又合乎道義，適當的後果必然會隨之而來。這樣應享的權利並沒有被強調過。這多少是到處都有的古老觀點。它和近代的維護權利，維護個人的、團體的和民族的權利之間呈現出顯著的對比。

八 印度文化的持續性

由此可見，在印度歷史很早的時代，我們發現了文明及文化的萌芽，後來百花齊放，發揚光大，蔚成大觀，雖然屢經變故，仍綿延不斷，一直到我們的時代。基本的理想、決定性的概念方在形成之中，文學、哲學、藝術、戲劇以及生活上的一切其他的活動皆受到這

些理想和世界觀的影响。我們也看到了那种閉关主义和不要别人与自己接触的主張不断地在發展，一直到它們成为呆定不变的，像章鱼一样的多足的东西，把一切都抓住了，这就是近代的种姓制度。种姓制度流行于一个特殊时代，它的用意安定当时的社会組織，而且赋予这种組織以力量和均衡。后来却發展成为那社会制度和人类心智的牢獄了。归根結蒂，安全是以牺牲了后来的進步为代价的。

这种制度維持了很長的时期，而且即使在那种制度之内，原来向各方面進展的重要原动力是那样地偉大，所以它仍然擴張到整个印度和东方海洋各國，而它的安定力，虽經屢次的震动和侵略，也仍能保持不失。麥克唐納尔教授在他著的“梵文文学史”中告訴我們說：“整个印度文学的重要性在于它的創造性。公元前四世紀希臘人侵襲印度西北部的时候，印度人已經產生了他們自己的民族文化而沒有受到外力的影响。尽管不断地有波斯人、希臘人、西徐亞人、伊斯蘭教徒的侵襲和占領先后踵至，印度—亞利安族在生活和文学上的民族性的發展，一直到英國占領的时代为止，实际上並沒有因外力而停頓和改变。在印度—欧罗巴种族中沒有一个支派經驗过这样的孤立發展。除开中國以外，沒有其他國家能够追溯它的語言、文学、宗教信仰和礼節、戲劇和社会習慣等的不間断地發展到三千年以上的。”

然而印度并不是孤立的，整个的漫長歷史中，它与伊朗人、希臘人、中國人、中亞細亞及其他地方的人們不断地有着活生生的接触。既然它的基本文化經過这些接触之后仍然能够存在，那么它那文化的本身必然有某种东西能赋予它自存的动力，內在的生命力和对人生的了解。因为三四千年的文化滋長和持續是驚人的。

有名的學者及東方問題專家馬克斯·繆勒強調了這一點：“事實上，在印度思想中最現代與最古的階段之間有三千年以上的連綿不斷的持續性。”在一八八二年英國劍橋大學講演中，他熱情橫溢地說道：“如果我們遍視全世界，要想找出一個國家最富裕地享有大自然所能賜與的一切財富、權勢和美景——有些部分簡直是地球上的天堂——那我就要指出印度。如果有人問我在那一部天空之下，人類心智最豐富地發展了它的某些優秀的天賦，對於人生最重大的問題思考最深，並獲得這些問題的一些解答，而且這些問題是值得那些即使曾經研究過柏拉圖及康德的人們的注意的，那麼我要指出印度。我們歐洲人差不多是專靠希臘人、羅馬人和閃族的猶太人等的思想所培養的。那末譬如我問自己，假使要我們的精神生活——不僅是為今生中比較真實的人類生活而且也為了神化的永恒生活——成為更加完滿、更能包容、更加廣泛，那末我們應該從何種文獻里吸取改善的方法呢？再一次我又要指出印度。”

大約在此後半世紀，羅曼·羅蘭用同樣的語調寫過：“如果地面上有這樣一個地方，從草昧初開人類剛剛開始生存的夢想的時候，世上人這一切的夢想就都曾獲得過一個歸宿，那就是印度。”

九 奧 義 書

約當公元前八百年起就有的奧義書(即波尼煞曇)在印度—亞利安思想的發展中把我們引進了一步，而且是一大步。亞利安人這時久已安居下來，而且一個穩定的蓬勃的文化已經成長。這文化是新旧合摻，受着亞利安思想和理想的支配，但是還附帶着以那更原始式的崇拜為背景。他們提到吠陀也表示敬意，但也不免含有溫和譏諷的態度。吠陀的諸神已經不再令人滿意，僧侶的儀式

也受到嘲弄。然而要和过去断絕关系的企圖是沒有的，这过去还被視為繼續前進的出發点。

奥义書之中充滿着探討的精神，心智的探索和要尋求一切事物真理的热情。在尋求真理中所用的当然不是現代科学中的客觀方法，但是在那理解之中也还有一种科学方法的成份。教条的妨碍是不容許的。其中也有許多瑣細的末節，并且對我們現在沒有任何意义和任何关系。它的重点，主要地是在自我的成就，在能認識“个体的我”和“絕對的我”，这二者据說在本質上实在是一样的。客觀的外界并不被認為是虛幻的而是在相对的意义中有真实性，是有实在內容的形象。

奥义書之中有許多模稜兩可的話，因此有了各种不同的解釋。但这是哲学家或學者們的事。它大体上的趨勢，是傾向一元論的，那整个用意顯然是想要緩和當日必然發生過并引起激烈辯論的異見。它所用的是綜合法。對於巫術及類似的超自然的知識的興趣，受到嚴厲的抑制，沒有真正智慧的祭儀和禮節，被認為只是虛飾——“那些從事於這些的人，自己認為是有理解和有學問的人，實在就像盲人引導盲人漫無目的地蹣跚着走，而達不到目標。”甚至於吠陀也被視為較低級的知識，有關心靈的知識才算高等知識。對於沒有品行修養而從事於哲學研究，它提出了警告。有一種不斷的努力想使社會活動與精神上的探索獲得和諧一致。生活對人所要求的義務與責任須得履行，但是，要用一種超脫的精神去做。

為了個人完美而過分重視道德觀念，可能就使社會觀念被忽視了。奥义書說：“沒有比人更重要的。”人們必曾認為當時的社會是已經穩定，因此人的智力總在不斷地考慮着個人的完美，並且為了探求這種成就，它就神游于穹空和人心的最深处。這種古代印度

人的看法并非是狹隘的民族主义的，虽然一定有过一种感觉認為印度是世界的中心，正如中國、希臘、羅馬在不同的时代所曾經感觉过的一样。大史詩“摩訶婆罗多”說：“人类的整个世界是一个互相依賴的有机体。”

奥义書中所討論到的那些問題的形而上学的各方面我很难領悟，但是其中用來認識那被教条主义和盲目信仰所掩蔽了的問題的那种方法影响着我。那是哲学的理解，而不是宗教的理解。我欣賞那种剛健有力的思想，追究問題的精神及理性主义的背景。因为文体簡煉，常用师生問答的形式，有人認為奥义書是教师所寫的或他的弟子所記的一种講稿筆記。F. W. 托馬斯教授在“印度之遺產”一書中說到：“賦与奥义書以独特的品質和經常有效的吸引力者就是它語气的誠懇認真，好像朋友們在商談着大家深切关怀的事情一样。”所以 C. 拉賈戈巴拉恰雷雄辯地談到它們時說：“奥义書中的师生們用廣大丰富的想像力，用雄迈开闊的思想，用近于鹵莽的探索精神，受到渴望真理的強力驅使，發掘宇宙的‘公开秘密’，使这世界上最古老的典籍現在仍然是最現代的、最滿意的書。”

奥义書的顯著特点就是依靠真理。“永久勝利的是真理，而決不是謬妄。真理是通向‘神聖’的道路。”奥义書中那个有名的祈禱詞就是为了求光明和智慧：“把我由不真实引到真实吧！把我由黑暗引到光明吧！把我由死亡引到不死吧！”

人們的精神永不停息地一再向外窺視，經常在尋求，經常在發問：“心是奉何人的命令落到它的对象上呢？最先的生命得到何人的指揮而开始前進的呢？人們接受何人的命令發出这种言辭呢？到底有甚么神來指揮眼耳呢？”还有：“为甚么風不能靜止呢？为甚

么人的思想不能停滯呢？水因何而流呢？它所追求的是甚么呢？为甚么它一刻都不能够停止流动呢？”这就是人的探索精神在不断地呼喚，它在半路上不休息，而这旅程是沒有終点的。关于我們这必走的無尽長途，在爱陀利耶梵書(*Aiterēya Brahmana*)中有一首頌詩，其中每一段結句都有这重叠辞：“*Charaiveti, charaiveti*”——“因此，旅客啊，繼續前進吧，繼續前進吧！”

这一切的探索并不是在全能的神面前的謙卑，常和宗教有关联的那种謙卑。这是心战胜了环境。“我的軀殼將化为灰燼，我的呼吸將要和不停息的及無尽的大气連在一起了，但我和我的事業却并不如此。心啊，总記着这点罢，記着这点罢。”在一次早晨的禱告詞中向太陽說道：“燦爛光輝的太陽啊，我就是使你成为你这样的一个人啊！”这是多么宏偉的信心！

灵魂是甚么呢？除了用否定的方法外是不能够描述或給予定义的：“它不是这个，不是这个。”或者換句稍为肯定的話說：“你就是它！”个体灵魂像抛擲出來的火星，又被絕對灵魂的烈火所重新吸收了。“好像一把火來到世界，因所燒着的東西的不同而形成个別的形态，这一切事物里面‘內在的我’也因所投托的東西不同而有差別，但这‘我’的本身是無形的。”能了解一切事物都有同一的本質，就排除了將我与事物分开的障礙，而產生了人类和大自然在外界多种多样性之下还有一致性的意識。“那个知道一切事物都是‘我’的人；当他注視着这一致性的时候，他那里还有甚么憂愁，甚么迷惑呢？”“誰要是在那个我中看見万物，而在万物中看見那个‘我’；他就不再对‘它’隱匿了。”

把印度—亞利安人極度的个人主义和閉关主义与这种包涵一切的、超越种姓和階級的一切障礙与其他一切內在和外在的分歧

看法來比較对照，是很有兴趣的。后者是一种形而上的民主觀。“誰在一切中看到这一个精神，在这一个精神中又看到一切，他就从此不会蔑視任何生物了。”虽然这僅僅不过是理論，但無可怀疑，它必定曾經影响了生活而且產生了那种寬容和合理的气氛，在信仰問題上对自由思想的承認，自己生活并讓別人生活的願望和能力，这些都是印度文化的主要特征，正如中國文化也有这种特征一样。在宗教或文化中是沒有極权主义的，他們顯示出一种有無窮尽充裕精神的古老而又智慧的文明。

奥义書中一个問題，得到一个很奇妙而有意义的答案。問題是：“这宇宙是甚么？它从何而生？它的归宿何在？”答案是：“它生于自由，住于自由，而且融化于自由。”这句话的准确意义如何我不能懂得，我只了解这是奥义書的作者們热烈傾慕自由这个概念，要想根据自由來觀察万物。斯哇密·維帷卡南达(意譯为“辨喜”)总是強調这一方面。

要想把我們移殖到这一个遙远的时代，而且鑽進那时代的精神領域，即便是幻想也是不容易的事情。那时的文体本身是我們未曾見慣的，形狀古怪，难于翻譯，生活背景完全不同。我們对于現在許多事情，尽管它們是極其离奇而不合理，仍視為当然，是因为我們已經司空見慣了。但是对于我們所完全不習慣的事物就很难于領会或了解了。尽管有这一切的困难和几乎不可克服的障礙，奥义書的昭示在整个印度歷史中獲得了欣然追隨而热情的听众，而且强有力地塑造了民族的精神和性格。布洛姆菲尔德說道：“所有重要的印度思想形式，連非正統派的佛教也在內，沒有一种不是發源于奥义書的。”

初期的印度思想通过伊朗深入希臘，影响到那里的一些思想

家和哲学家。很久以后，普罗蒂納斯來东方研究伊朗和印度哲学，特別受到奥义書中神秘因素的感动。据說許多这些思想經過普罗蒂納斯傳到奥古斯丁，通过他影响了当日的基督教。^①

过去一百五十年中欧洲对于印度哲学的再發現在欧洲的哲学家和思想家中引起了强有力的印象。关于这点，悲观主义者的叔本華所說的話常被引用：“奥义書的每一句話中都有深奥、新奇而高尚的思想出現，整部書中弥漫着崇高、聖潔而認真的精神……在全世界之內，沒有一种學問能像研究奥义書那样有益和使人提高。……它們是最高智慧的產物。……它迟早注定要成为人民的信仰。”还說：“奥义書是我一生的安慰，也將是我死后的安慰。”关于这一点，馬克斯·繆勒寫道：“叔本華是一个最不肯随便寫作的人，他决不会容許自己为了所謂一种神秘而不明白的思想而欢喜若狂起來。我同他一样对于吠檀多哲学有热情，我說這句話，既不害怕，也不害羞。它有偌大部分在我一生的过程中很有帮助，这是我所心怀感激的。”

在另外一个地方馬克斯·繆勒寫道：“奥义書是……吠檀多哲学的……泉源。我觉得在这个哲学体系中，人类的想像力已經达到它的頂点了……我用过最愉快的时光來閱讀吠檀多哲学書籍。我觉得它們像早晨的陽光，高山的清气，只要一經領会，就是如此簡單，如此真确。”

但是，对于奥义書及一本較晚出的書薄伽梵歌最雄辯的贊美

① 罗曼罗兰在其所作的“維維卡南达傳”的附錄中提出了“最初数世紀的希臘的基督教徒的神秘主义及其与印度神秘主义的关系”的一段長的注解。他指出“在公元二世紀中有成百的事件証明着东方思想与希臘人的思想混合到多么大的程度。”（原注）

恐怕是愛爾蘭詩人G·W·羅素的吧：“在現代人們當中，歌德、華滋渥斯、愛默生及托洛有一些這種氣魄和智慧，但是他們所說的這一切，我們在此偉大莊嚴的東方諸聖書中都能夠發現，而還有更多在這些以外的。薄伽梵歌及奧義書中包藏着這樣天神一般的對於一切事物的豐富智慧，因此我感覺那些作者們能夠這樣有把握地寫出靈魂感覺中相信可有的事物以前，必定曾用寧靜的記憶回看過成千的有情的人生，這些人生中是充滿着為陰影和對陰影的激烈鬥爭。”^①

十 個人主義哲學的好處與壞處

奧義書中不斷地強調體力的健康，智力的軒朗和身心的鍛煉，必先具備這些，才能獲得有效的進步。要求得到知識或任何成就都需要自制、自苦和自我犧牲。這種類似懺悔的思想，名為苦行(*tapasya*)，是印度思想中一向就有的，上層的思想家和下層的文盲群眾都具備着。到今天，也和幾千年前一樣，這種思想總是就在眼前。必須体会到這種思想才能夠了解在甘地先生領導之下震動了全印度的群眾運動所根據的心理基礎。

顯而易見，奧義書作者們的觀點和他們活動中所經歷的純潔化的心靈氣氛都是專屬於能夠了解這些道理的少數優秀人物的。這些道理是完全超越了廣大群眾的理解力的。有創造力的少數人總是不多，但是假使這少數者把大多數人引為同調並且總在努力

① 奧義書中有一段奇特而有趣的話（歌者奧義書）：“太陽不升也不落。人們所認為日落乃是到白天終了的時候，太陽使下面變成黑夜而把另一面變成白天。當人們早晨起床的時候，實在是黑夜終了，太陽使下面變成白天，而把另一面變成黑夜。事實上，太陽是從來不會落的。”（原注）

提携他們促使他們前進，彼此之間的隔閡就會減少，其結果就會產生穩定的進步的文化。沒有具有創造力的少數人，文化就必然地要衰朽下去。但是如果有創造力的少數人和大多數人之間失去聯繫，在整體社會之中失去社會團結力，那麼文化也要衰朽下去，而歸根到底這少數人也失去它的創造力而變為枯竭無味。不然，它就須讓位於社會上新興的另一個創造力或新生力量。

在我，也和許多其他人一樣，很難把這奧義書時代想像得很具體，並且分析出那些活躍着的多種多樣的力。然而我想，儘管有思想的少數人和無思想的群眾之間存在着巨大的智力上和文化上的差異，但它們之間還有一種聯繫，至少是沒有明顯的隔閡。他們生活於其中的等級社會里也有一種心理上的等級，而且這心理上的等級也被承認並且予以安排。這樣就導致某種的社會協調而衝突也可避免了。甚至奧義書中的有創見的思想也被群眾依照一般的心意加以解釋，使它能配合於大眾的偏見和迷信，因而失去了它的主要意義。等級的社會機構並未動搖，還是保留着。一元論的概念因為宗教的需要演變成為一神論，甚至連信仰和禮拜的低級形式不但也被容許而且還得到鼓勵，因為這是適合於發展中的特殊階段的。

因此奧義書的意識形態滲入到群眾里面的程度並不顯著，有創造力的少數人和大多數人之間的知識分界却較為顯明。久而久之，又導致一些新的運動——這就是唯物主義的哲學、不可知論和無神論的強烈浪潮。從這邊又生長出佛教和耆那教和那著名的梵文史詩“羅摩衍”和“摩訶婆羅多”，其中又有了綜合敵對的教義和思想方法的企圖。人民的或有創造力的少數人的創造能力在這些時期中極其明顯，少數人和多數人之間仿佛又有了聯繫。整個

說來，他們互相是互相拉在一起了。

一个时期跟着一个时期就这样在思想和行动的领域中，在文学和戲劇中，在雕塑和建筑中，和远达印度边境以外的文化的、傳教的和殖民的事業中都迸發出創造的努力。这当中由于内部的原因或外界的攪擾也有过不協調和冲突的时期。然而它們終被克服，接着就出現了有創造精神的清新时代。在各方面都有这种活动的最后一个偉大时期，这就是古典时代，这是公元四世紀开始的。到了公元一千年或較这更早的时候，虽然古代的艺术冲动力还在繼續起着作用，并產生着精美作品，但印度的内部衰朽征象就很顯著了。有着不同背景的异族的來臨，又給印度的疲乏了的思想和精神帶來了新的推动力，并且从这种接触中發生出新的問題和尋求答案的新嘗試。

印度—亞利安人的强烈个人主义，似乎在長久的过程中曾使他們的文化產生了有好的和坏的結果。它導致極卓越的典型的產生，并不僅限于歷史上某一特殊时期，而且是一而再、再而三地代代都有。它給整个文化以一种理想主义的和倫理的背景。这背景从过去到現在还一直繼續存在着，虽然对行动实践未必有重大影响。由于这个背景的帮助和上層榜样的真正力量，他們当这社会机构發生瓦解的險象时，曾經把机构緊緊掌握住而且一再地使它恢复原狀。他們在文明和文化上發射过驚人的异彩，这些虽然大部分只限于上流社会里，但也不可避免地多少散布到群众中去了。由于他們对于异端和其他的信仰極度寬容，他們就避免了常使社会分裂的那些冲突，并且往往設法保持某种的均衡。在这个較大的体系之內允許人民以相当大的自由去選擇自己的生活方式，这就表現出一个古老而有經驗的种族的聪明智慧。这一切都

是很不平凡的成就。

然而也就是这个人主义使得他們不去重視人类的社会現象和人类对于社会的义务。对于每一个人，生活都被划分开了，并且固定了下來，成为等級社会之內他那小圈子中的許多义务和責任。他对于社会整体沒有責任也沒有概念，也沒有人企圖使他感覺到他和社会的連帶关系。这种意識大半是近代的發展，在上古社会中是不能够找到的。因此就沒有理由可以希望在古代印度中發現这个。然而对于个人主义、閉关主义和分等級的种性制度的強調在印度却更为明顯。到了晚期它就不得不变为我們人民心灵的桎梏——这不僅僅是对于因此受难最深的下層种姓，对于上層种姓也是如此。在我們全部歷史中这是使得我們削弱的因素，我們或者可以說，随着种姓制度的逐漸硬化，性灵也逐漸硬化了，而这种族的創造能力也消逝了。

另外一个稀奇的事实似乎也是突出的。極端地寬容各种信仰和仪式以及各种迷信和愚昧，也有它的有害的一面，因为这样就会使許多邪惡的習慣無限地延長，并且阻止人們擺脫那些妨害他們進展的傳統重担。正在壯大中的祭司階級利用这种情形來为自己謀利，而在群众的迷信基礎上建立了他們所享有的强大权势。这一祭司階級可能从沒有像基督教某些支派的那样强大，因为这里常有宗教領袖譴責它們的行动，并且也有多种信仰可供選擇；不过这它还是相当强大到足以掌握和剝削群众。

这样，自由思想的混合物就和正統教派滲混在一起而并肩存在下來了，从它們之中生長出煩瑣哲学和清教徒式的教仪。它們总是向古代权威方面去找根据，但極少有企圖結合那演变中的情况去解釋它們的真理的。創造性的和精神上的力量削弱了，一向充滿

着生活和意味深長的东西只剩下了空殼。奧羅賓多·哥斯曾經寫過：“假使奧義書時代的、佛的時代的或晚期古典時代的古印度人來到近代的印度……他會見到，他的種族墨守着過去的形式、空殼和糟粕而失去他的宏大意義的十分之九……他們會因下列各種情況達到如此深的程度而感到驚奇，即：心靈的疲乏靜止，靜態的反复，科學的停頓，藝術的長期枯萎和創造性的直覺比較薄弱等等。”

十一 唯物主义

我們的較大的不幸之一就是在希臘、印度以及其他各地損失了那許多世界上的遠古文獻。大概這是無法避免的，因為這些書籍本來是寫在棕樹葉即貝葉上，寫在容易剝下來的白樺樹皮上，到後來才寫在紙上的。一種作品本來只存有少數的幾部，如果遺失或損壞，這作品就絕迹了，只有在別的書中的引証或援用的字句上找到一些痕迹。雖然如此，也有五六萬部梵文或其變體的寫本已被尋獲和編目，而經常還有新的發現。有許多印度古書至今在印度還未尋獲，但是，它們的中文或藏文譯本却已經發現了。對於古代寫本若向宗教機構、寺院和私人作有組織的搜求，也許更有豐富的收穫。這種搜求和縝密地審閱這些寫本，而且如果認為值得的話，並且加以出版或翻譯，都是在我們擺脫枷鎖、能夠為我們自己服務以後應做的各種事務的範圍之內的。這種研究工作一定會在印度歷史的各方面，尤其是在歷史大事和思想轉變的社會背景上大放光明。事實上，儘管在不斷地散失和損壞以及並無任何有組織的搜求這種情況之下，還發現了五萬部以上的寫本，可見古代的文學、戲劇、哲學和其他的創作是如何地驚人豐富了。有許多已發現的寫本到現在還有待於周密的審閱。

已經散失了的書籍之中包括早期奧義書所屬時代以後的唯物主義的文獻全部。現在所僅有的只見于因批判或企圖盡量駁斥唯物主義的學說而援引的詞句中。無疑地，唯物主義的哲學當時在印度曾獲得信仰達數百年之久，而且對於人們有着強大的影響。在公元前四世紀僑底利耶所寫的關於政治和經濟組織的名著“利論”（或“治國安邦術”）中，曾經談到唯物主義是印度的主要哲學之一。

這樣，我們只得去依賴批評它的人和那些好毀謗這種哲學的人們了，而他們總是盡力譏刺它並指斥它為如何荒謬的。只能靠這些東西來弄清楚甚么是唯物主義，自然是很不幸的。然而由於他們那樣強烈地詆毀唯物主義，也可證明它在他們眼中是如何地重要了。極可能，在印度多數關於唯物主義的文獻都是被後期的僧侶們和其他崇信正統派宗教的人們所銷毀的。

唯物主義者攻擊在思想上、宗教上和神學上的權威及其中一切所有的特權。他們駁斥吠陀、僧侶和傳統的信仰，並且宣稱信仰必須自由，而不應該依據假定的前題或單依仗過去的權威。他們痛斥一切形式的巫術和迷信。它們的大體精義有許多地方可以和近代唯物主義的理論相比擬；它想要擺脫過去的桎梏和重負，要拋棄對於不可覺察的事物的揣想，和對於假想的神祇的崇拜。只有可以直接覺察的事物才能信以為真，而一切其他的推想都同樣地可真可假。因此，只有一切有形的物質和這個世界才能認為是真實存在的。世界以外沒有另外的世界，沒有天堂也沒有地獄，也沒有與肉體分離的靈魂。心靈和智慧，以及其他一切，都是從基本元素中發展出來的。自然景象與人类的品質無關，它對於我們所認為的善與惡並不關心。道德規範只是人們自己制定的標準。

我們認為這整個的理論是很奇怪的，它像是我們今天的理論而不是兩千多年以前的理論。這些思想，這些疑慮和矛盾，這人類反抗傳統權威的心理，是怎樣發生的呢？我們對於當時社會和政治的情況不夠了解，但顯而易見的那是一個政治紛爭和社會動亂的時代，所以會引起信仰的崩潰和智力上的熱烈探討，而在尋求可以滿足心靈的出路。就是由於這心靈的不安和社會的失調，所以新的途徑出現了，哲學的新體系也形成了。有系統的哲學，不是那種奧義書的直觀理解而是基於縝密的推理和論辯的哲學，開始披著各式的外衣出現了，其中有耆那教的、佛教的和也可以名之為印度教的——因為還沒有更恰當的名字。史詩也屬於這個時代，還有薄伽梵歌也在此時。要把這時代編成紀年式的記載是很難的，因為思想和理論都互相重疊著，而且彼此之間也有交互的反應。佛是在公元前六世紀降生的。這些發展，有的在他之前，有的在他之後，常常也有和他平行發展著的。

大約當佛教興起的時候，波斯帝國已達到印度河。這強盛的大國接近了印度本部的邊界，一定曾經影響到人民的思想。當公元前四世紀時亞歷山大曾有一個短時期侵入印度的西北部。這次侵略的本身雖無關重要，但是在印度則成為影響巨大的轉變的前驅。差不多就在亞歷山大死後，旃陀羅笈多王就建立了孔雀王朝。照歷史的說法，這是印度的第一個強盛的、幅員廣大的、中央集權的國家。傳說中提到過印度許多的這類統治者和霸主，而史詩之一也敘述過為爭奪對印度的王權而鬥爭的史迹，其中所指的可能是北印度。大概最可能的，古代印度和古代希臘相似，是一群小國的集體。這些小國中有很多部落共和國，其中有些領土很大；也有微不足道的王國；還有和希臘相似的那種勢力強大的商家行會的

城市國家。在佛的時代，中印度和北印度有過許多的部落共和國和四個為首的王國（包括健馱羅即阿富汗的一部）。無論組織的形式如何，城市或鄉村的自治傳統都很強固，而且儘管承認着霸主的權威，這些小國的內政並不受到干涉。其中有某種原始的民主政治，不過，大概也和希臘一樣，僅只是限于上層階級的。

古代的印度和希臘，它們在許多方面大不相同，而居然也有許多相同之點，於是使我相信它們生活的背景有很相似的地方。雅典民主政治崩潰的時候才結束的伯羅奔尼撒戰爭有些地方可以和古代印度的摩訶婆羅多大戰^①相比擬。希臘文化和自由城市國家的衰敗引起了懷疑和失望的情緒，對神秘和天啓的追求，以及種族早期理想的低落。重點從今世轉移到來世。後來哲學的新學派——斯多噶派和伊壁鳩魯派——發展起來了。

根據薄弱的而且有時互相矛盾的史料來作歷史的比較，是有危險性的，而且這會引入走入歧途。然而我們會總想這樣做。印度摩訶婆羅多大戰之後的那一個時期，和當時表面上的心理紊亂的氣氛，使人會聯想到古希臘的後期。理想的標準庸俗化了，隨後則是對於新哲理的暗中摸索。在政治和經濟上彼此相似的內部變化，如部落共和國和城市國家的削弱和國家中央集權的傾向，可能都已經發生了。

然而這樣的比較不會給我們很大幫助的。希臘經過震蕩之後從沒有真正復興過，雖然希臘的文化在地中海還興盛了好幾百年，而且影響了羅馬和歐洲。在印度卻是顯著地復興了，從史詩時期和佛的時代算起的一千年中都充滿着創造的精力。哲學上、文化

① 敘述這次戰爭的史詩也名為“摩訶婆羅多”。（原注）

上、戲劇上、數學上和藝術上有無數偉大人物出現。在公元早期的幾個世紀中，從潛在的力量爆發出來的驚人結果使殖民事業組織化，而把印度的人民和文化帶到東海上的遠方島嶼了。

十二 史詩。歷史、傳說與神話

古印度的兩大部史詩——“羅摩衍”和“摩訶婆羅多”大概經過好幾百年方才編成的，甚且還有後來續編上去的。這些古詩所記的是印度—亞利安人的早期，他們在發展和統一中的征服和內戰，但它們的寫作和編輯却在以後較晚的時期中。我不知道任何地方有任何書籍能夠像這兩部書在群眾心理上發揮過這樣持久和廣泛的影響。從遠古至今，它們一直都是印度人民生活中的活潑生動的力量。除了對於少數知識分子以外，它們產生這種力量並非出於梵文原著，而是以譯本、以改編本和以口頭傳說和故事的種種方式傳播出來的，並且成為人民生活中不可缺少的一部分。

這兩大史詩表現了典型的印度式的方法，它把一切東西集合起來以適應文化發展程度不同的人們，從最高的知識分子到文盲以及未受過教育的農村人民。它們使我們稍稍了解古代印度人的那種秘密，那種能維系一個多方面複雜紛歧而有各級種姓的社會，調和他們的衝突，並且給予他們英雄傳說或倫常生活的一個共同背景。他們從容審慎地努力在人民中建立起一致的看法，使自己還能繼續存在，並且能消除一切分歧。

在我童年的最早的回憶中，就有我的母親或家中的老太太們對我所講的這些史詩中的故事，正像歐美的兒童們會聽到神仙故事或冒險故事一樣。我所聽到的那些故事中也兼有冒險和神仙故事的成份。此後我每年常被帶到群眾露天劇場，那里表演着“羅摩衍”

的故事，还有大批的群众前來觀看并参加游行行列。那都是很粗糙的，然而沒有关系，因为每一个人心里都記得其中的故事，而且那时候正是狂欢的时節。

印度的神話和古代傳說就是这样鑽進我的心坎，并且和形形色色的想像的人物互相撮合起來。我并不曾把这些故事当作真的而加以重視，甚至我还批評过其中奇幻荒誕的成份。然而在我看來，这些是一种想像的真实，恰如“天方夜譚”与“潘查雅特”（“五卷書”）一样。“潘查雅特”（“五卷書”）是一个动物的故事的宝庫，西部亞洲和欧洲都曾从这里面采取过很多东西^①。当我長大的时候，其他的景象又拥進了我的心坎：印度和欧洲的神仙故事，希臘的神話，聖女貞德的故事，“愛麗絲漫游奇境記”，还有許多关于亞格伯大帝和柏波兒、福尔摩斯、亞瑟王和他的武士、印度大起义中的青年女英雄詹西的王后等等的故事，以及拉其普特人的武士英雄軼事。这些还和許多其他的故事雜乱無章地充滿了我的心坎，但是其中始終总有那我在幼年时代所感受到的印度神話背景。

尽管有多种不同的影响在我心理上起了作用，而我对于印度神話还是如此，可知这古代神話和傳說在別人的心理上的影响一

^① “潘查雅特”（“五卷書”，Panchatantra）有無數的亞洲和欧洲語言的譯本和改編本。流傳的經過是一个很長的、复雜的而且引人入勝的故事。人們所知道的最初譯本是在公元第六世紀中期由于波斯王胡斯魯·艾努希尔旺的主張从梵文譯成帕拉維文（中古波斯語）的。不久以后（公元五七〇年）出現了敘利亞文譯本，随后又有了阿拉伯文本。到第十一世紀，敘利亞、阿剌伯和波斯文中又有新的譯本，波斯文本以“卡利亞·达曼”的故事而著名。“潘查雅特”就是經過这些譯本傳到欧洲的。十一世紀之末有了从敘利亞文譯为希臘文的譯本，稍后又有希伯來文譯本，在十五世紀十六世紀中拉丁文、意大利文、西班牙文、德文、瑞典文、丹麥文、荷蘭文、冰島文、法文、英文、土耳其文和許多斯拉夫文的許多譯本都出現了。“潘查雅特”就是这样地撮進了亞洲和欧洲的文字里去的。（原注）

定要如何地更多了，尤其是對於我們人民中的文盲群眾。這影響以文化和道德來說都是好影響，我極不情願去毀滅或舍弃這些故事和寓言中所含有的一切美和富于想像力的象征表示。

印度神話不僅只限于史詩中，它可以上溯到吠陀時代，並且在梵文的文學中以多種形式和外貌出現。詩人和戲劇家盡量利用它而且環繞着它編成他們的故事和可愛的幻想。據說無憂樹若被美麗的女人的腳觸到就會開花。我們讀過愛神迦摩與他的妻子羅蒂(Rati的字義是歡樂)，和他的朋友春之神名叫婆傘多的冒險故事。迦摩大胆地親自用花箭去射大自在天(Shiva)，大自在天的第三只眼放出火焰把他燒成灰燼。但是他化為“無形”，繼續生存下來。

大多數的神話和故事在思想方面都含有英雄的意味，並且教人謹守真理和諾言而不要顧慮任何後果；忠信至死甚至死後都不改變；勇敢、行善和為公益犧牲。有時故事是單純的神話，再不然也是實事和神話混合在一起的東西，也就是保留在傳說中的軼事的誇張記載。事實和虛構互相交織變為分不開了，而這種混合就變為想像的歷史。這雖然沒有正確地把過去所曾經發生的事告訴我們，但它告訴我們的也同樣地重要——它告訴我們的是：人民所相信為曾經發生過的事，所想像的他們的英勇祖先能夠作出來的事，以及何種理想曾使他們發生過靈感。所以，不管是事實或是虛構，它已經變為他們生活中的生動的成份，不斷地把他們從日常生活的賤役和丑惡中提到較高的境界，不斷地指引出努力爭取健全生活的正路，雖然這可能遙遠而不容易達到。

據說歌德曾經指斥過那些認為古代羅馬英雄故事琉克里細亞貞婦和其他等人的故事是虛構和偽造的人。他說：任何根本上虛構偽造的事物只能是荒謬的，華而不實的，從來不能是美妙的和感

动人的，“如果羅馬人能这样偉大而能够創造出像这类的东西，我們至少也应该能同样地偉大去相信他們。”

所以这想像的歷史是事实和虛構混在一起的，有时还完全是虛構的，但它却是象征式的真实，它告訴我們那一时代中人民的思想、感情和願望。就它能够成为思想和行动以及未來歷史的基礎这种意义而言，它也是真实的。在古代印度，整个的歷史概念曾受过哲学和宗教中推理的和道德的傾向所影响。修訂編年史或單純的大事記沒有受到重視。那些人所更关心的是人类事迹和行动对于人类品行的影响和效果。像希臘人一样，他們的想像力和藝術性是很强的，可是他們在处理过去事情的时候对于藝術和想像却采取放任的态度，虽然他們專心注意的是要从其中为將來的行动吸取一些道德教訓。

不像希臘人，也不像中國人和阿拉伯人，印度人在过去不是歷史家。这是很不幸的，因为这就使我們难于确定歷史中的时代和制訂精确的年表。史迹互相穿插交錯而呈現極度的紊乱。現代耐心的學者們只能一点一点地來尋找印度歷史啞謎的綫索。只有一部書，迦罗罕那在十二世紀中所寫的“帝王的波浪”（Rajatarangini）——“克什米尔史”可以算得是歷史。此外我們就只得求助于史詩想像的歷史和其他書中的同时代的一些記載，銘刻、藝術品和建築物的遺迹、錢幣以及大量的梵文著作，在那里面去找些偶然的暗示。当然許多來到印度的外國旅行家的游記，特別是希臘人和中國人的，以及較晚时期中阿拉伯人的，也都可供参考。

这种缺乏歷史的觀念並沒有影响群众，因为和其他地方一样，或比其他地方更甚，他們对于过去的看法都是基于歷代相傳下來的傳說、神話和故事的。这种想像的歷史和实事与傳說混合起來

的东西是人所共知的，而且赋予人們以一个强烈而持久的文化背景。然而对于歷史的無知也有弊害，它还在糾纏着我們。对于事实，它產生了模糊的看法，与现实人生的分离，盲从輕信和思想含混。在那比較更困难的、而且不可避免的要更模糊更不明确的哲学領域中，思想是毫不含混的，在那一方面，思想是兼有分析力和綜合力的，常常很有批判能力，而有时还是多疑的。但是一到了和事实有关，它就毫無批判能力了，也許这是因为它並沒有把事实作为事实來重視过。

科学的推动力和近代的世界給予事实以更大的重視，并帶來了長于批判的能力和考察証据的作法，因而抛弃了为傳統而接受傳統的習气。許多有能力的史学家現在正工作着，但他們往往会矯枉过正，他們的作品成为瑣屑的实事年表而不复是生动的歷史了。奇怪的是，何以到了今天我們忽然又被傳統所压服，而甚至于那些明智的人的批判能力也失去了作用。这部分的理由，或者是由于我們國家目前受着外人的統制，民族主义思想使我們心劳神疲了。只有我們在政治上和經濟上獲得自由，这理智才能正常地起作用，而且能有批判能力。

关于批判的观点和民族主义的傳統之間的冲突，最近有了一個值得注意的有啓發性的实例。在印度的大部分地方都是遵用毘訖罗摩紀年(超日王紀年, *Vikram Samvat*)的曆法。这曆法是依太陽推算的，但是月份仍用陰曆。上月，一九四四年四月，正是这曆法通行的二千周年，一个新的千年开始了。这是全印度的慶祝季節，这慶祝是應該的，因为这是計时的大轉捩点，而且也因为毘訖罗摩或毘訖罗摩阿迭多(*Vikramāditya*)即超日王的名字是和这曆法相联着的，而且他也是長时期民間傳說中的偉大英雄。無數的

故事都是和他的名字相結合的，而且其中有許多以各種外貌在中世紀流傳到了亞洲各部，後來又流傳到歐洲。

超日王長期地被尊為民族英雄，他是一個最理想的帝王。在人民記憶中他是一個把外族侵略者驅逐出境的統治者。但是他的榮譽是由於他的朝中文學和文化的輝煌成就得來的，那兒集中了一些最著名的作家、藝術家和音樂家——他們被稱為“宮廷九寶”。大多數的故事里都談到他的願望是要對人民施行仁政，並且只要一點點的激動，他就肯為別人的福利而犧牲自己或自己的個人利益。他的寬厚、肯為人服務、勇敢與不驕矜，使他博得了美名。他能得人心的主要理由是他被認為是一個好人，而且是藝術的獎掖者。至於他是一個成功的軍人或戰勝者這個事實，在故事里反而難得見到。重視人的德行和自我犧牲的精神是印度人靈魂和印度人理想的特徵。超日王這個名字，像凱撒一樣，成為一種象徵和稱號。許多後世的統治者在自己的名字上都加上這個稱號，這樣就使得頭緒更加紛紜了，因為歷史上有許多的超日王。

然而這個超日王究竟是誰呢？他是甚麼時代的人呢？按照歷史的說法，一切都是模糊的。當公元前五十七年左右，正當超日王紀年的時代應該開始的時候，卻並沒有關於任何這樣一個統治者的遺迹。但在公元四世紀的時候北印度確有一個超日王，他曾經和匈奴侵略者作過戰而把他們驅逐出去。據人們猜想那“宮廷九寶”就是他朝中所有的，而所有那些故事都是稱道着他的。那麼這問題就是：這公元四世紀的超日王何以會和那从公元前五十七年開始的紀年有關聯呢？可能的解釋，好像是从公元前五十七年開始的紀年是在中印度的摩臘婆國使用的，而在超日王去世很久以後，這個曆法被人聯想到他身上去，並且還為紀念他而用了他的名

字。不过这一切全是模糊而不能确定的。

最使人驚奇的是，那些很有才智的印度人总把这傳說中的英雄超日王牽涉到二千年以前开始的時代上去。也引起人興趣的是，我們發現出人們多么重視他那抵抗外族的戰爭和他那團結印度建立統一的民族國家的志願。事實上，超日王的領土僅僅限于北印度和中印度。

不僅是印度人在編寫或研究歷史的時候會因為民族主義的要求和所謂民族利益而受到影響。每一個民族好像都會因為受到這種願望的影響而粉飾和誇耀過去，並且去歪曲歷史使其與自己有利。我們許多必讀的印度歷史，多半是英國人所寫的，通常都是為英國統治作長篇累牘的辯護和贊頌以及關於他們以前幾千年史事的一種略加掩飾的輕蔑記載。在他們看來，印度的真正歷史是從英國人來到印度以後才開始的。所有以前的事跡都用一種奧妙的筆法寫成以為這神聖成就做準備而已。即使是英國的統治時代也因為要炫耀英國的統治和英國的善意而加以歪曲了。比較正確的景象發展得很慢。但是我們無須到過去去尋找偽造歷史以適合於某種特殊目的，並且用以支持自己的幻想和偏見。這種情況現在還是很普遍的。如果現在我們所親身看見和經歷的都可以被歪曲，那麼過去的又當如何呢？

話雖如此，印度人特別輕信傳說而把它當作歷史來傳布，這點也確是真的。他們實在應該去掉這種不假思索而輕易達到結論的毛病。

但是我說得離題太遠，竟離開了那些男女神仙和那神話與傳說開頭的日子。那時的人生是完滿的，而且與大自然互相融洽，人的心靈注視着宇宙的神秘而感到驚奇和愉快，天地之間好像相距

不远，男女神仙从盖拉沙（神庙）或从喜馬拉雅山中其他的栖息之处像奥林巴斯的神一样常常來到人間和男男女女一起遊戲，有时也責罰他們。从这充裕的人生和丰饒的想像之中生出了神話、傳說和强健而美丽的男女神仙，因为古代的印度人和希臘人一样，都是美感和人生的热爱者。吉尔伯特·墨累教授對我們講过奥林巴斯体系的美。这篇描寫文^①也很可以適用於早期印度心靈的創作上。“它們是藝術家的美夢、理想和寓言；它們是超越他們自己的象征；他們是半信半疑的傳說中的神，是無意中假托的神，是渴望中的神。这是一些为疑难不决的哲学家能以其所应具有的一切審慎态度來向之祈禱的神，正和他們求助于光輝的和深刻的假設一样。他們并不是任何人都信以为真实的神。”墨累教授接着所說的話也同样可以適用於印度：“因为人类所雕塑的最美丽的神像并不是真神，而僅只是有助于去想像真神的一种标帜，所以这神的本身，当被想像的时候，并不是那个实体，而只是帮助想像那实体所用的标帜。……同时他們沒有發布过与知識相牴触的教义，也沒有發布过使人違反良心去犯罪的教令。”

逐漸地吠陀中的神仙和其他男女神仙的时代退到歷史后面去了，而艰难玄妙的哲学代替了他們的地位。但是这些想像，以及欢乐中的伴侶，苦难中的友人，模模糊糊影响地感覺到的理想和渴望的象征还在人民的內心里浮漾着。詩人們環繞着这些东西，籠罩上他們的幻覺而建起他們的空中樓閣，其中充滿着華貴的彩綉和可爱的幻想。有許多这些傳說和詩人的幻想曾被培恩采选改訂而

① 这段和下面所引的一段都摘引自吉尔伯特·墨累所著“希臘宗教的五个階段”(Five stages of Greek Religion)，第七六頁及以下各頁。見思想家叢書，倫敦瓦茲出版社版。（原注）

編入他的“印度神話故事小叢書”。其中有一篇名為“月的一分”^①，所說的是創造女人的經過。“在天地开辟時代，大匠（創造生物的神）到了要創造女人的時候，他發現在創造男子的時候已把所有的材料用完，一點實質也沒有了。在這進退兩難的時間，他入了很深的禪定，到出定以後，他就照下面這樣做了：他取月的圓，藤的曲，蔓的攀緣，草的顫動，蘆葦的纖弱，花蕊的艷麗，葉的輕浮，象鼻的尖細，鹿眼的瞻視，蜂的叢集，日光的炫耀，層云的悲慟，飄風的變動，兔的畏怯，孔雀的浮華，鸚鵡領下的柔軟，金剛石的堅硬，蜜的甘甜，虎的殘忍，火的熾熱，雪的寒冷，鵲的噪，鵲的啼，鶴的虛偽，鴛鴦的忠貞，把這些性質混合起來造成了一個女人，然後將她送給男人。”

十三 “摩訶婆羅多”

考訂史詩的年代是很难的。這些詩所涉及的是當远古亞利安人還在移居和巩固他們在印度的勢力那時候的事。顯然這是許多作者所寫，或是後來各時期中有許多作者續寫過的。“羅摩衍”是一部比較統一的史詩；而“摩訶婆羅多”則是一部古代民間文學的巨大而龐雜的總集。兩者在佛教時代以前必定已經具有規模，但無疑地後來還有追加。

法國史學家米細勒在他一八六四年的著作里特別提到“羅摩衍”，並且說：“任何人如果做得過分或欲望太奢，請他在这深杯子里吸飲一口生命和青春的酒吧；在西方一切都是褊狹的——希臘之渺小使我出不來氣，猶太之干燥使我喘不過氣。讓我暫時瞻望

^① “月的一分”(The Digit of the Moon)，中譯本改名為“二十夜間”，許地山譯，作家出版社出版。——譯者

崇高的亞洲和深奧的東方吧。那里有我的偉大詩歌，它廣大無邊和印度洋一樣，受着上天福祐，為陽光所照耀，有着神聖的和諧，不含雜音。靜穆的和平在那里主宰着一切，衝突之中有無窮的甜蜜、無限的友愛，被復着一切的生物，成為仁愛、慈悲、寬厚的無邊無底的大洋。”

“羅摩衍”作為一部史詩雖然偉大而為人們所喜愛，然而真正可算世界上特立獨異的書還是“摩訶婆羅多”。它是一部宏大的著作，是印度古代傳說、故事和政治經濟制度的百科全書。有一班權威的印度學者已經用了十年或十年以上的工夫在嚴格地審查和校勘多種已經獲得的古本，要想刊行一部精校的權威版本。有一部分已經發行了，但是工作並未完成，還在繼續進行。我們很有興趣地注意到雖在目前全面的殘酷戰爭之中，俄羅斯的東方學者們已經出版了“摩訶婆羅多”的俄文譯本。

可能就是這時期，外來分子進到印度并帶來了他們的風俗習慣。這些風俗習慣中有許多都和亞利安人的不同，所以可以看出那是互相抵觸的思想和風俗的離奇混合物。亞利安人之中是沒有多夫制的，然而“摩訶婆羅多”的故事里有一個女主角是五個弟兄共有的妻。逐漸地吸收古代固有的和外方新來的風俗習慣實現了，而吠陀宗教也就隨着變樣了。因為開始採取了包括一切的形式，這才引導出近代的印度教。這樣的變化是可能的，因為基本的理解是認為真理不應該獨占，而且可以通過許多道路來看見它和接近它。所有各種不同的甚至互相抵觸的信仰就是這樣地被寬容的。

在“摩訶婆羅多”中有過一種明確的企圖，那就是要強調印度的基本一致性。這裡印度的名字叫做婆羅多之地(Bhāratvarsha)，是從傳說中這種族始祖婆羅多(Bharat)得來的。在這以前的名

字是亞利安人之地 (Aryavarta)，就是聖地，但這只限于北印度至中印度的文底耶山為止。在那時期中，大概亞利安人並沒有越過這個山脈。“羅摩衍”是亞利安人向南發展的故事。“摩訶婆羅多”描述的是那後來發生的國內大戰，這曾被模模糊糊地猜測為公元前十四世紀的事。這是爭奪印度（或可能是北印度）霸權的戰爭，它也指出這時才開始有全印度即婆羅多之地的概念。這全印度概念包括有現代阿富汗的大部分，當時名為健馱羅 (Gāndhāra，現在堪達哈 [Kandahar] 城的名字就是這個字音變的)，並且被認為是印度的不可分的一部。那霸主的王后名叫健馱利，即健馱羅的貴婦。第里或德里 (Dilli or Delhi) 不是這個近代城市，而是位於這個近代城市附近的幾個老城市，名叫訶斯提那普爾和因陀羅普羅斯陀，成為了印度的首都。

修道女尼維的塔 (即馬加勒特·諾布尔) 在關於“摩訶婆羅多”的文章中指出：“外國的讀者……一下子就會被兩個特色所吸引：第一是複雜中的一致性，第二是它那不斷的努力使聽者心中烙印一個單獨的中央集權的印度的概念，以及它那自己的英勇傳統作為建設和團結的推動力。”^①

“摩訶婆羅多”里面包括着黑天的傳說和那極有名的薄伽梵歌。即不管這首歌的哲學，它在治國的政略方面而且一般地在人生方面，也是注重於倫理和道德的原則的。沒有“達磨”這個基礎，也就沒有真正的快樂，而社會也就團結不起來了。這目標是社會的福利，不是為了某一特殊集團的福利，而是為了全世界的，因為“這整個人類世界是一個依存於自己的有機物。”但是“達磨”本身

^① 我所引的話是從拉德哈克里希南爵士的“印度哲學”中摘錄出來的。我在這裡和其他各章中所引的句子都得力於拉德哈克里希南的幫助。(原注)

是相对的，是會隨着時代和周圍的客觀條件轉變的，只除了某些基本原則，如謹守真理和非暴力等以外，這些原則是永恒不變的，但除此以外，“達磨”，這義務和責任的合體，是隨時代的變遷而轉變的。對於非暴力的強調，無論在這裡或在別處，都是值得注意的，因為在非暴力和為正義而戰爭兩者之間并看不出顯著的矛盾。整個的史詩是以一個大戰爭為中心。顯然這非暴力的概念很着重動機如何，有無暴力心理，能否自制和能否抑制怨怒，這着重超過了對形體上避免暴力行動的着重，只要那種行動是必要的和不可避免的。

“摩訶婆羅多”是一個豐富的寶庫，從中我們可以發現各式各樣可寶貴的東西。它充滿了多種多樣的、豐富的、活躍的生活，和印度思想的另一方面，即強調禁欲和消極的方面相距甚遠。雖然其中有不少的倫理學說和道德學說，它并不只是一本道德教訓的書。“摩訶婆羅多”的教義曾經總結在這一句格言里：“己所不欲，勿施于人。”它是強調社會福利的。這一點值得特別注意，因為印度人的精神是被認為是偏重個人成就而輕視社會福利的。史詩中說：“凡是無益於社會福利或使你問心有愧的事都不可做。”

還說：“真理、自制、禁欲、寬厚、非暴力、德行有恒，這些是得到成就的方法，而不是種姓或家世能使人得到成就。”“德行重於不死，德行重於生命。”“真正的樂必定涉及受苦。”它譏刺追求財富的人說：“蠶是因為有財富才死的。”最後，有句格言更是現代進步人民的典型的話：“不滿足是進步的推動力。”

在“摩訶婆羅多”里有吠陀的多神論，奧義書的一元論、自然神教、二元論和一神論。它的看法仍然是有創造性的，並且多少是理性主義的，排外的情感也是有限度的。種姓并不是硬性的。雖然

还有自信的感觉，但是因为外來力量侵襲了旧制度的穩定性并向它挑战，自信心就多少不免降低了。为了要引起内部的团结和坚强，对于更大的一致性的要求也因之而產生了。新的某种禁忌生長起來了。食牛肉在以前是被默許的，后来被绝对禁止了。在“摩訶婆罗多”里还曾提到用牛肉款待贵宾的事。

十四 “薄伽梵歌”

“薄伽梵歌”是“摩訶婆罗多”的一部分，是那浩瀚的戏剧中的一則插曲。但是它是独立的而且本身是首尾完整的。它是一部比較短的詩，其中只有七百節。威廉·洪保德这样描述过它：“这是在任何已知的語言中最优美的詩歌，而且可能是唯一的真正哲学詩歌。”自从在佛教时代以前寫作出來之后，它的流行和影响，一直没有衰落过，而且到了今天在印度它的动人的力量还是和以前一样地强大。思想和哲学的每一学派都重視它，而把它按照自己的說法來解釋。在危急的时候，当人的心灵受到憂疑苦悶和遇到几种責任互相抵觸的时候，更要回头向这“薄伽梵歌”來尋找光明和指引；因为它是危急关头中的詩，是政治和社会危急关头中的詩，尤其是人类精神在危急关头中的詩。“薄伽梵歌”在过去已經有过無數的注疏，而且現在仍在源源不絕經常繼續出現它的注疏。甚至現代的思想 and 行动的領導者們——如鉄拉克，奧罗宾多·哥斯，甘地——也有过关于它的文章，各有各的解釋。甘地对于非暴力的坚强信念就是以这“歌”为根据，而其他的人却以此証明为了正义的暴力和战争是正当的。

这“歌”的开篇就是阿順那和克利希那(即黑天)当大战开始时彼此在戰場上的對話。阿順那感到了不安，他想到战争和所連帶

的集体屠殺和親友的伤亡,于是良心上起了反感——这是何苦呢?有甚么想像得到的战利品能够补偿这种損失、这种罪惡呢?所有他原有的道德标准对他無用了,他的价值概念崩潰了。阿順那成了人类精神上痛受創伤者的象征。这精神經歷許多时代已被义务和道德的冲突撕碎了。从这个人的對話里我們一步一步地被引到更高的非个人的領域里面,即个人責任和社会行为、倫理在生活中的应用以及应支配一切的精神观点的領域。这里面有許多是形而上学的东西,而且还有一种試圖要調解和融合人类前進的三条途徑:智慧或知識的途徑,行动的途徑,信仰的途徑。可能这三者之中信仰被看得比其他更为着重,甚至出現了一个人形的神,虽然他被認為是“絕對”的顯現。这“歌”所涉及的主要是人类存在的精神背景,也就是在这一方面出現了日常生活的实际問題。它是要求以行动去履行人生中义务和責任的一种号召,但是它始終注視着那精神背景和宇宙的更大的目标。無为是被譴責的,而行动和生活必須適合于本时代的最高理想,因为理想是随着时代而發生变化的。“瑜伽达磨”就是某一个別时代的理想,是必須一直銘記在心的。

因为近代印度飽受挫折,又因过份的無为主义遭到了灾难,这行动的号召特別激动了人心。这行动也可能用近代的說法解釋为改善社会的、为社会服务的、實踐的、利他的、愛國的和博愛的行动。这种行动,按照这“歌”說,是值得要的,但在它的背后必須要有精神上的理想。行动必須含着超然的精神,而不应当斤斤較量它的后果。因果律在任何情况之下总是有效的。正当的行动一定会產生正当的后果,虽然这后果不見得立时就顯而易見。

“薄伽梵歌”的教言是無宗派的,它并非專对某一特殊思想学

派而發。它的說法是对一切人的，不管他是婆羅門或是為社會所不齒的人。它說：“条条道路都通到我。”正因为它的这种普及性，所以它才得到一切階級和一切學派的爱戴。它里面有些东西好像是能够日新月异而不会因为歲月流逝而变为陈旧过时——这就是熱心的探討和追求的、靜觀和行动的、矛盾和冲突之中的平衡穩定的一种內在的品質。它具有穩定性，紛歧中的一致性，而它的精神就是超越环境变化的精神，这种超越并非逃避它而是要适应它。自从这“歌”寫成以后，这二千五百年当中，印度人接二連三地經歷过了一些变迁、發展和衰落的过程；一个經歷接着一个經歷，一种思想接着一种思想，但是它在这“歌”里总可以找到一些有生命的、能够適合發展中的思想的东西，清新而又能適用於那些磨折心灵的精神問題的东西。

十五 古代印度的生活和工作

學者們和哲學家們在追溯过去印度的哲学和形而上學思想的發展上曾經費过很大的工夫；关于訂定歷史中的大事年表做过了很多工作，并且繪出了那些时期的政治地圖的概括的輪廓。然而关于考察那些时期中的社会和經濟情况，人民如何生活和如何進行工作，他們生產过甚么和如何生產的，以及商業如何發揮作用，这些工作至今还做得不多。現在这些关于人生的重大問題已經獲得較大的注意了，有些印度學者的著作，还有一部美國人的著作，都已出現。然而等待着要作的还有很多。“摩訶婆羅多”本身就是一个社会学和其他資料的宝庫，还有其他的書無疑地也能供給有用的材料。不过这些都必須从这特殊观点上加以精密的審查。有一部極可寶貴的書是憍底利耶的“利論”。这是公元前四世紀的

書，其中對於孔雀王朝的政治、社會、經濟和軍事的組織都有詳細的敘述。

有一個較早的記載，明確地把我們帶回到佛教時期以前的印度，這是包括在佛的本生故事之中的。這些佛本生故事在佛以後的時期才成為現在的形式。據說這裡所講到的是佛前生的故事，而且已經成為佛教文獻的重要部分。但是這些故事顯然是較早的，它們所涉及的都是佛教以前的，也給了我們關於那時候的印度生活中極可寶貴的知識。黎斯·大衛茲教授曾說這是最古、最完整而最重要的民間故事集。許多後來選輯的關於動物和其他的故事，本來是印度的作品而流傳到亞洲西部和歐洲的，都可以追溯到這些本生故事而發現它們的出處。

佛本生故事所涉及的時期正是印度兩大主要種族，達羅毘荼人和亞利安人結合的時期。本生故事顯露出“一個多樣而紊亂的社會多多少少抗拒所有劃分等級的企圖，而且關於這個社會也談不到任何依據那時期的種姓制度的組織。”^①若和那祭司的或婆羅門的傳說並且和刹帝利的或統治階級的傳說等對比起來，佛本生故事可以說代表着民間傳說。

不同的王國和統治者們各各有他們的編年史表和世系表。王位最初是選舉的，後來變為世襲的，按照宗法以長子承繼。女人不能繼位，但是也有例外。和中國一樣，統治者對於一切不幸事件都須負責；任何差錯都是國王的罪過。其中有大臣們的會議，書中也

^① 見理查·菲克 (Richard Fick) 的“佛陀時代中東北印度的社會組織”，(The Social Organization in north-east India in Buddha's Age) 加爾各答一九二〇年版，第二八六頁。另一部較近的，大部分根據佛本生經的書是拉提拉爾·梅塔 (Ratilal Mehta) 的“佛前之印度” (Pre-Buddhist India)，孟買一九三九年版。我的材料大多是从後者得到的。(原注)

提到过某种國家議會。虽然如此，國王仍是独裁的元首，不过他必須按着習慣的成例行事。最高的祭司在朝中占重要的地位，他是顧問也是宗教礼仪的主持者。書中也說過反抗不义和暴虐的君主的民众革命，那暴君們有时因为所犯的罪惡而被处死。

村議會享有一部分的自治权。國家歲入的主要來源是土地。田賦被認為代表國王在產量中应享有的部分，通常是以实物繳納，但也不一定总是如此。这种賦稅大概約等于產量的六分之一。文化是主要地屬於農業的，基本的單位就是自治的鄉村。政治和經濟的機構是由这些鄉村团体建立起來的，几十鄉村或几百鄉村成為一組。園藝業、飼畜業和乳酪業都是大規模的。花園、公園到处都有，水果、鮮花都很值錢。所举的花名有一个長單，人們喜爱的果品有芒果、無花果、葡萄、香蕉和椰子。城市之中当然有許多蔬菜店鋪和水果販賣者，也有花商。花环在当时，和現在一样，是印度人所喜爱的。

狩獵是正規的職業；主要地是为供給食用。肉食很普通，包括鷄魚在內；鹿肉是很珍貴的。有漁場，也有屠宰場。主要食品还是米、麥、小米和玉蜀黍。糖是由甘蔗中提煉的。牛乳和乳制品和現在一样地珍貴。也有酒店，酒顯然是用米、水果和糖釀造的。

有金屬的礦，也有宝石的礦。金屬之中被提到的有金、銀、銅、鐵、錫、鉛和黃銅。宝石之中有鑽石、紅宝石、珊瑚，还有珍珠。金幣、銀幣、銅幣都提到过。商業有合伙的，借債有利息。

制成品之中有綢緞、呢絨和棉織品；氈、毯和地毯。紡、織、染業都是兴盛而普遍的工業。冶金業生產軍械。建築業使用石、木和磚。木匠制造各种木器，包括板車、战車、船床、椅、長櫂、木箱、玩具等等。藤工制造床垫、藤籃、扇和遮陽傘。陶工在每一鄉村里

都起着作用。从鮮花和檀香制成的有多种香水、油和美容品,包括檀香粉在內。各种葯料和成葯都有制造的,死人的尸体有时用香料防腐。

除了提到过的技工和手藝人之外,还有其他的專業者:教师、內科医生、外科医生、大小商人、音乐师、星象家、蔬菜商、演員、舞蹈家、巡迴的魔術家、雜技藝人、傀儡戲人、小販。

家庭奴隸制差不多是常有的,但農事和其他的工作都用雇工帮忙。甚至还有不可接触的賤民——他們被称作旃陀罗,他們主要是以处理死尸为業。

商業公会和手藝行会已經占有重要地位。菲克說:“商業公会的成長一部分是为了經濟的原因,如改善資本的运用和便利商業往來,一部分是为了保护他們行業的合法利益。商業公会的存在可以肯定地追溯到印度文化的初期时代。”佛本生故事里說有八种手藝人协会,然而实际上它提到的只有四种:木石匠、鉄匠、皮匠和油漆匠。

史詩也提到过商業和手藝人的組織。“摩訶婆罗多”說:“公会(行会)的保障就是团結一致。”据說“商業行会的权势是如此强大,以致虽國王也不容去制訂任何招惹他們反感的法律。行会的首腦也被提到,据說是在國王急切关心的对象中他們僅次于祭司一等”^①。商人的領袖,室利室希(Shreshhi, 今名塞特[Seth])是地位相当重要的人。

从佛本生故事的記載中还表現出一种頗为新奇的發展。就是屬於特殊行業的專区或村鎮的建立。因此就有木匠的村庄,据說其

^① 引E·華世本·霍布金司(E. Washburn Hopkins)教授說,見“劍橋印度史”(Cambridge History of India),第一卷,第二六九頁。(原注)

中有一千戶；另有鐵匠村庄，還有其他。這些專業化的村庄的位置大都在城市附近，因為城市可以吸收它們的專業成品，並且還可以供給它們以生活必需品。整個鄉村的工作顯然是在合作方式中進行，並且接受大批訂貨。種姓的制度可能就是從這生活和組織的分化而發展擴大的。婆羅門和貴族們所立的榜樣逐漸地被作坊、公會和商業行會模仿上了。

公路和旅客休息所，有時還有醫院，布滿着北印度并和遠處發生聯系。商業不僅在國內，而且在印度和外國之間都繁盛起來了。當公元前五世紀中，有一批印度商人居住在埃及的孟斐斯城，這已經由那里發現的印度人頭標本得到証實，大概在印度和東南亞諸島之間也有商業往來。海外貿易自然不免需要船舶，在印度所造的船舶，供應內河航行和海洋上往來的顯然都有。在史詩中曾提到“遠方來的商人”所繳納的船鈔。

佛本生故事還充分談論到商賈的旅程。陸地上的駱駝隊群越過沙漠西行到巴羅治海口又向北去健馱羅和中亞細亞。從巴羅治出發的航船到過波斯灣和巴比倫（巴維魯）。水道上交通很盛，按照佛本生故事所說，船舶由貝拿勒斯、巴特那、產帕（巴伽爾浦爾）和其他地方開到大海，然後再去南方各港及錫蘭和馬來亞。古代坦密耳的詩篇里告訴我們，坦密耳南方卡維利河上的繁盛口岸卡維利帕提那穆是國際貿易的中心。這些船舶都一定是相當大，因為據佛本生故事所說，曾有好幾百個商人和僑民乘在一隻船上。

據“彌蘭陀問經”^①（這是在公元第一世紀。彌蘭陀是北印度的希臘人所建的巴克特里亞國（即大夏）國王，後來成為熱心的佛教

① “彌蘭陀問經”，巴利語佛典之一，相當于漢譯佛經的“那先比丘經”。——譯者

信徒)所說:“因为他是船行的主人,又以在海港收取運費致富,所以他就能橫越大海到了万伽(Vanga 即孟加拉)或塔科拉,中國或梭維拉,苏拉特或亞歷山大城,科罗曼德尔海岸、印度远方或任何船舶聚集的地方”^①。

印度出口的貨物中有:絲綢、麻布、細布、刀劍和盔甲、金織錦、刺綉和氈毯、香料和葯料、象牙和牙器、珠宝和金器(很少銀器)——这些都是商人們經營的主要貨物^②。

印度,寧可說是北印度,是以它的軍械出名的,尤其是以它的鋼、刀劍和匕首的品質。公元前五世紀,大隊的印度軍,騎兵和步兵,和波斯軍隊一起到過希臘。當亞歷山大王侵略波斯的時候,費爾道西那篇著名的古詩“沙納麥”(“列王志”)里說,波斯人曾經派人緊急地從印度運來刀劍和其他武器。古代(伊斯蘭教以前)的阿拉伯文的刀字是“穆哈納德”(Muhannad),它的意思就是“從印度來的”,或“印度的”。這個字至今還在常用。

古代印度似乎是在煉鐵上有相當大的進展。德里附近有一根巨大的鐵柱曾使近代的科學家們感到困惑,因為他們沒有能夠發現,究竟所用的是甚麼方法,竟使這鐵柱能以抵抗氧化和大氣中的其他變化。鐵柱上所刻的字体是公元第四世紀至第七世紀通用的笈多字体。但是有些學者的意見,以為這鐵柱的年代還要更早,所刻的字迹則是後來添上去的。

公元前四世紀亞歷山大的侵略印度,從軍事觀點來說,是次要的事。比較可以稱述的就是越過了邊境,而以他的侵襲來說,並不是十分成功的。他遇到邊境上酋長們那樣頑強的抵抗,使他不得

① 此是黎斯·大衛茲夫人所引,見“劍橋印度史”,第一卷,第二一二頁。(原注)

② 見黎斯·大衛茲夫人所著“佛教的印度”,第九八頁。(原注)

不重新考慮那進攻印度中部的計劃。假使一个在边境的小邦的首領都能这样地抗拒，那末远在南方的更大而更强的各國又当怎样呢？可能这就是他的軍隊不肯前進和坚决要撤退的主要原因。

在亞歷山大退兵和去世之后不久，塞琉古試圖再來侵略的时候，印度軍事力量的优越性更为人所共見了。他被旃陀罗笈多王战敗而且赶回去了。当时的印度軍隊有別人所無的一个优点，就是拥有經過訓練的战象，可以和現代坦克車相比拟。塞琉古·尼卡托尔在公元前三〇二年为征服安提峨那向小亞細亞進攻的时候曾經得到五百只战象。据軍事史学家說，这些战象就是战斗中決勝的因素，其結果是安提峨那身死，他兒子狄麥多流也逃亡了。

訓練象和养馬和其他都有專書，所有这些書都名为“論”(奢薩但罗, *Shashtra*)。这个字的本义是經典或聖經，但是已經被毫無分別地用于各种的知識和科学，从数学以至于舞蹈了。事实上，宗教和世俗之間的知識还没有嚴格的界綫。它們是交錯的，任何事物只要看着于人生有益都是探討的对象。

文字在印度可以上溯到最古的时期。屬於新石器时代的古陶器刻着婆罗謎体的字。摩亨殊·达魯时代也有雕刻的字至今还不能完全辨識。婆罗謎字体的銘刻，印度到处都有發現，它是最古的字体，而印度的天城体和其他字体無疑地是从它產生出來的。有些阿育王的銘刻寫的是婆罗謎字体，其他在西北地方的是駱唇体。

早在公元前六七世紀中，波你尼寫过梵文的偉大語法^①。他書中提到过在他以前的語法，还說在他的时代梵文已經定型，并且成为日益增加的文学中的語言。波你尼的作品不僅是一部語法

^① 基斯 (Keith) 和一些別人認為波你尼是在公元前三世紀。但是一般权威都認為似乎他顯然生存和寫作于佛教时期开始以前。(原注)

書。這部書曾被蘇聯列寧格勒的斯轍爾巴次基教授稱譽為“人類思想最偉大的作品之一”。雖然後來的語法家對它有所補充和注解，波你尼至今還是梵文語法的標準權威。令人注意的是，波你尼提到過希臘的字体。這就指出遠在亞歷山大王來到東方以前，印度希臘之間已經有過接觸了。

天文學的研究曾被特別鑽研過，但也常被混入占星學里去。藥物學有教科書，也有醫院。但那旺達利（Dhanwantari）是傳說中印度藥物科學的創始者。但是最知名的古教科書是在公元初期的數世紀中的。這些就是查拉克的藥物學和妙聞的外科手術。查拉克據說是建都于西北的迦膩色伽王朝的御醫。這些教科書中列舉了許多的病症，并且还告訴了我們診斷和治療的方法。他們談論到的有外科手術、助產術、沐浴、飲食、衛生、育嬰和醫務教育。書中提倡實驗，在外科手術的訓練中也有屍體解剖。妙聞提到過各種外科用具和手術，包括有肢體割切、腹腔手術、難產剖腹手術、眼翳切除及其他等等。傷口是用熏蒸的方法消毒。在公元前三四世紀也有了獸醫院。這大約是受了耆那教和佛教強調非暴力（“不害”）的影響。

在數學中，古代印度人有過一些划時代的新發明，特別是以圈為零數的符號，十進法里的位值、負號的運用和代數中使用字母代替未知數的方法。發明的時期是難以確定的，因為實際使用總是在發明了很長的時間以後。不過可以確知的是，算術、代數和幾何在最早的時期就已經開始有基礎了。以十進計數的方法，在印度甚至於當黎俱吠陀時代就有了。古代印度人的時間和數字的觀念是非凡的。他們有一大串的數名用以表示巨大的數字。希臘人、羅馬人、波斯人和阿拉伯人顯然沒有代表數值在千以上或至多在

万 ($10^4=10000$) 以上的名詞。在印度就有十八个專用的数名 (10^{18})，而数名的長單里甚至还不止此。在佛的幼年教育的故事里，据说他举出过的数名可以到十的五十次方。

在另一端，時間的間隔分得極其微細，最小的單位約等于一秒的十七分之一，長度最小的單位約等于一·三七英寸乘七的負十次方 (1.37×7^{-10})。所有这些極大極小的数字，無疑地都是理論上的，而且是用于哲学的目的上。但無論如何，早期印度人，和其他古代民族不同，对時間空間的概念是廣大的。他們都是从大处着想。甚至他們的神話中所涉及的时代也都是在万万年以上的。在他們看來，近代地質學上的漫長年代或天文学上的星宿距离都不足为奇。因为有这么个背景，所以达尔文和其他類似的學說在印度就不会引起像十九世紀中期在欧洲所產生的那种混亂和內心矛盾。欧洲一般人的心理所慣用的時間尺度沒有超过几千年的。

在“利論”里，我們可以知道公元前四世紀北方印度所用的度量衡。在市場上重量經常受着嚴格的監督。

在史詩时代，我常發現它提到某种森林大学。它們都离市鎮或城市不远，学生聚集在知名的学者的周圍受訓練和教育，所学的科目包含多种多样，連軍事訓練也在其內。地址所以偏选在森林，是因为要避免城市生活的煩擾，而且可使学生的生活有紀律而又有節制。經過几年的这种訓練之后，他們都要回去过家長或公民的生活。可能这些森林学校都由一些小集团組成的，虽然也可以看出受欢迎的教师往往能吸引多数的听众。

貝拿勒斯一向是學術的中心，甚至在佛的时代以前它已經是古城而且以此得名了。佛第一次講道就是在貝拿勒斯附近的鹿野苑。但是貝拿勒斯在任何时候顯然都和当时的或以后的印度其他

各地的学府不相类似。無数的集团是由教师和他的学生組成的，敌对的集团之間时常有激烈的辯論和爭執。

但是在西北地方，离現代的白夏華不远，有一个古代著名最高学府在咀叉始罗（竺刹尸罗）。这个学府專以科学特享盛名，尤其是医学和藝術，印度远方的人士都來此求学。佛本生故事中充滿着例証說，貴族子弟和婆罗門人士旅行中不帶随从不携武器來到咀叉始罗受教。因为它的位置交通便利，学生中可能也有从中亞細亞和阿富汗來的。在咀叉始罗畢業都被認為是体面和榮譽。在那里医科学習过的医师都受到重視，据說無論什么时候佛感觉身体不適意，敬爱他的人总是要請一位咀叉始罗畢業的名医來給他瞧病。公元前六七世紀的大語法家波你尼据說也在那里學習过。

这样看來咀叉始罗是佛以前的大学，也是婆罗門的學術中心。在佛的时期中又成为佛教学者的集中地点，并且从印度各地以及边境以外吸收來佛教徒的弟子。它是孔雀王朝西北省份的总部。

按照最早的法律家摩奴所訂定，女人在法律上的地位肯定是坏的。她們总是要从屬於別人——从父、从夫、从子。她們差不多是被当作財產貨物看待的。然而从史詩中許多的故事來看，这条法律並沒有嚴格地被执行，而且她們在家庭中和社會上也曾獲得有体面的地位。这位老法律家摩奴自己也說：“妇女受尊敬的地方就是神之所居。”咀叉始罗或任何的其他古代大学中沒听說過有女生。但是有些妇女一定在甚么地方做过学生，因为学識淵博的女人不不断地被称道。在这以后的那些时代中，也有很多杰出的女学者。以現代的标准來判断，当古代印度，女人在法律上的地位虽然是坏，然而若和古代希臘、羅馬、基督教早期、中世紀欧洲的寺院法，甚至一直到十九世紀初期接近現代的相比較，还是要好得多。

从摩奴以來的法律家們也談到过合伙的商業。摩奴主要講的祭司；祭言連商業和農業都談到过。一个稍后的作家那罗陀說：“每一个合伙人的損失、費用、利潤，是否等于、多于或少于其他的合伙人，应按他的股本（投資）和別人是否相等、或多、或少來計算的。棧租、伙食、捐稅、損失、運費、保管費应由每一个合伙人按照契約的條款支付。”

摩奴的國家概念当然是屬於小型王國的。但是这种概念是在成長在变化，結果導致了公元前四世紀的孔雀王朝以及与希臘世界的廣泛的國際接触。

公元前四世紀中駐印度的希臘大使麥加斯忒尼否定印度奴隸制度的存在。但是在这一点上他錯了，因为家庭中的奴隸确是有过，而且那时的印度書中还提到改善奴隸命运的問題。不过这也很清楚，像那时期中許多國家所共有的大規模奴隸制度和成批的奴隸工作隊，印度是沒有的，可能就是这种情况使得麥加斯忒尼相信完全沒有奴隸制度。当时有一句肯定的話：“永远不使一个阿黎耶受到奴隸的遭遇。”誰准是阿黎耶，誰又不是，这很难說；但是那时的亞利安集体在解釋上含糊地意味着是四个基本种姓，其中包括首陀罗，只是沒有那不可接触的賤民在其內。

中國在漢朝初期，奴隸也是主要地为家庭服务的。他們在農業上或大規模的工程上都不重要。在印度和中國这些家庭奴隸只占人口的極小一部分，这样，在这个重大关系上印度和中國的社会和同时代的希臘和羅馬的社会兩者之間就有了巨大的差別。

远古的印度人究竟是怎样的呢？時間这样地远，又和我們这样地不同，这实在是难以猜想的，然而从我們所得到的多种資料之中也可以顯出一个模糊的形象。他們是無憂無慮的民族，对于他

們的傳統是有信心而且引以自豪的，偶然也去探討一下神秘，滿懷着對於大自然和人生的疑問，重視自己所創立的标准和品德，生活得輕鬆愉快，不把死亡放在心上。寫亞歷山大王侵略北印度故事的希臘史家阿列倭曾為這個種族的曠達無憂而受到激動。他寫道：“沒有一個民族比印度人更好歌舞的了。”

十六 大雄和佛。種姓

從史詩時代到早期的佛教時代在北印度有着上面所述的那種背景。政治同經濟方面都老是在變化着，合併的過程以及勞工的專業化實現了。在思想領域中有不斷的成長，而常常也有矛盾。在早期奧義書之後，思想的發展和活動在各方面接踵而至；它們本身都是對祭司和儀式主義的反應。人心反抗他們所看見的現狀，由這個反抗就產生了早期的奧義書和稍後一點的唯物主義的高潮，耆那教和佛教，還有那企圖綜合各種信仰的薄伽梵歌。由這一切中又生長出印度哲學的六大體系。但是在這所有思想上的衝突和反抗的里面，存在着活潑而壯大的民族生活。

耆那教和佛教都是吠陀宗教和它的支派中決裂的，雖然在某種意義上它們是從它里边生出來的。它們否認吠陀的權威，而且在一切問題中，最主要的是否認或不談到第一原因（神）的存在。它們兩派都強調非暴力和成立獨身僧侶的組織。它們的論調是有一點現實主義和理性主義的，雖然不可避免地不能使我們在處理不可見的世界方面有多大的進展。耆那教的基本學說之一，就是真理是和我們的立場有關的。它是一個嚴格的倫理的、非超越的體系，特別強調生活和思想的苦行方面。

大雄，耆那教的創立者，和佛是同時代的人物，兩人都來自刹

帝利即武士階級。佛去世于公元前五四四年，享年八十歲，佛教的时代就始于此时。（这是傳說的日子，歷史家以为时期更晚，并断定为公元前四八七年，但是現在他們傾向于承認这傳說的日子为比較正确。）也是一个巧合，我現在寫这本书的时候，正是佛降生二四八八年的元旦，他們称为吠舍佉·拍立馬(*Vaisakhi Purnima*)即吠舍佉(*Vaisākha*)月的望日。在佛教文献中載着，佛是在吠舍佉月(五月至六月)十五日出世的，他的得道和后来的死都在同月同日。

佛勇于攻击流行的宗教，迷信，祭仪和祭司，以及一切屬於它們的特权。他也斥責形而上学的和神学的观点，奇迹、天啓和对付超自然物的一些作法。他号召的是邏輯、理性和經驗；他着重在倫理方面，而他的方法是一种心理的分析，一种不講灵魂的心理學。他的整个看法好像來自高山的一道清風，吹到这形而上学的空論的陈腐空气里！

佛沒有直接攻击种姓制度，然而他在他自己的教內並沒有承認它。無疑地他的整个态度和活动削弱了种姓制度。可能在他的时代和他以后的世紀中种姓是很有流动性的。很明顯地一个受了种姓制度支配的社会是不能够在对外貿易或其他对外的事务上放手去做的，然而在佛以后一千五百年或且更晚的时候，印度与鄰邦的商業發展着，而印度的殖民地也繁盛了。由西北來的外國成份接連地流入印度而被同化了。

有趣的是我們看到这个同化程序是兩端都在進行的。新的种姓是在等級的下層形成的，而任何外來侵入的成份很快地就轉变到刹帝利——統治階級里去了。恰恰在公元时代以前和公元时代开始以后所鑄的錢幣中表現出在兩三个世代內有很快的变迁。头一个統治者有一个外國名字。他的兒子或孙子則以一个梵文名字

出現，而加冕時竟用刹帝利傳統的儀式了。

許多拉其普特刹帝利氏族可以追溯到塞種人或西徐亞人的侵略時代，這是在公元前二世紀或以後來的白匈奴侵略時候起的。他們都接受了當地的信仰和制度，而且當時都想攀附史詩中著名的英雄。由於刹帝利集團多依賴着身分和職業而不太依賴家世，所以外國人就很容易地被合併進來了。

奇怪而有意义的是印度歷史漫長的時期中有許多大人物再三發出過警告，反對祭司和種姓制度的嚴格界限，而強有力的運動也曾起來反對它們；但是慢慢地不知不覺地好像命該如此地，種姓制度成長擴展起來，而且在它的絞勒中控制了印度各方面的生活。反對種姓的運動吸引了很多的追隨者，但是久而久之它們的集團本身也變成一個種姓了。耆那教，是它所從出的宗教的叛徒，而在許多方面與它完全不同，却仍容忍了種姓而使自己與它相適應；這樣它就在印度殘留下來，而繼續存在，差不多成為一個印度教的支派。佛教不肯與種姓配合起來，它的思想和觀點是比較獨立的，它最後在印度消逝了，然而它對印度和印度教的影響很深。基督教是在一千八百年以前到我們這裡來的，它立定腳跟並且逐漸地發展了它們自己的種姓。在印度的伊斯蘭教社會組織，儘管它猛力抨擊本身以內的一切類似障礙，也受到一部分的影響。

在我們自己的時代，為要打破這種姓制度的殘暴，中產階級之中曾發起過無數的運動，它們在群眾中也起了一些作用，但是所起的作用不大。他們的方法通常都是正面進攻。隨後甘地出來對付這個問題，用從古以來就有的印度方式，用間接方法，而他的眼光卻不離群眾。他一向是很直接、很進取、很堅持，但並沒有向四大種姓所引以為據的那原有的基本機能的說法挑戰。他攻擊了那過

度的畸形發展，他很知道这样做就動搖了種性的全部組織^①。他已經把根基搖動了，群眾也受了強烈的影響。在他們看來，這整個組織若不是保持着，就是完全推翻掉。但是還有比他更強的力量在進行着：這就是現代生活的條件，這個陳舊而頑固的過時的遺物，終久總是一定要消滅。

但是當我們在印度對種姓鬥爭的時候（在起初，種姓是根據膚色的），新的而又厲害的種姓在西方出現了，它用的排斥異族的學說，有時用政治和經濟的名詞作掩飾，甚而用着民主的語調。

在佛以前，在耶穌前七百年，據說有一位印度的偉人，聖人和立法者祭言曾經說過：“不是我們的宗教，更不是我們的膚色，會產生道德；道德是必須要實踐的。所以己所不欲，勿施于人。”

十七 旃陀羅笈多王和闍那迦。孔雀王朝帝國的建立

佛教在印度逐漸地傳播開了。雖然在最初是一個刹帝利的運動，代表着統治階級與祭司的衝突，但在道德和民主方面，尤其是在反對祭司弄權和祭儀的鬥爭上打動了人民的心弦。它發展成為一個得人心的改革運動，就連婆羅門的思想家們也被它引動了。但是一般地說來，婆羅門是反對這個運動的，而稱佛教徒為異教徒和公認信仰的叛徒。比表面上的進展更重要的是，佛教與這較老

^① 甘地先生關於種姓的解說曾經逐步的加強而更尖銳了，他屢次明白地指出，整個的種姓和它的現狀一定要消滅。關於他向全國建議的建設計劃，他說：“無疑地我們的目標是政治、社會和經濟的獨立。這是一個道德的、非暴力的革命。這革命在一個偉大民族生活的一切部門中都要進行。它的結果是種姓和賤民制度和其他的迷信都一定要消滅，印度教徒與伊斯蘭教徒的意見要成為過去，對英國人或歐洲人的仇恨一定要完全忘懷……”最近他又說：“種姓制度據我們所知是一個違反時代的東西。如果印度教和印度一天一天生活和長大下去，就一定要把它去掉。”（原注）

的宗教彼此之間的相互影响和婆羅門的繼續不斷地從內部瓦解。兩百五十年以後，阿育王皈依了佛教，並獻出他的全力，以和平傳道者的努力在印度和外國宏揚佛法。

在這兩世紀中，印度發生了許多變化。好久以前就曾有过各種過程要把各種族合併並將那些小邦小國和共和國合併起來；同時，要建立一个統一的中央集權國家的古老的願望也一直在起作用，由於這些因素就出現了一個强有力的和高度發展的帝國。亞歷山大王在西北部的侵犯最後推動了這個發展，兩位杰出人才崛起了，他們能够利用這些變化中的情況並按照他們自己的意志去塑造它們。這兩個人就是旃陀羅笈多和他的朋友、大臣和顧問、婆羅門闍那迦。這個結合起了很好的作用。他們二人都是由摩揭陀的強大國家難陀流放出來的，這個國家的大本營是在波吒厘子，即現代的巴特那；他們二人到西北的坦叉始羅而同亞歷山大王的希臘駐軍發生過联系。旃陀羅笈多王親自會見了亞歷山大；他聽見了他的勝利和榮譽，就為野心所激動而要與他爭勝。他和闍那迦兩人都在待機而動；他們策定了野心勃勃的偉大計劃，而等候着機會去實現它們。

不久得到亞歷山大逝世于巴比倫的消息，這是在公元前三百二十三年的時候，旃陀羅笈多和闍那迦立刻高呼起那經久而常新的民族主義口號，喚起人民來反對外國侵略者。希臘的守軍被驅逐了，坦叉始羅被收復了。民族主義的呼喚給旃陀羅笈多帶來了同盟者——他同他們穿過北印度向波吒厘子進軍。在亞歷山大去世兩年之內，他已經占領了那個城市和王國，孔雀王朝也隨之而建立起來了。

亞歷山大的將軍塞琉古自從他的領袖死后，就繼承了他的由

小亞細亞到印度的領土，企圖在西北印度重振他的權威，領軍渡過印度河。但是他戰敗了，並且把阿富汗的一部分自喀布尔起到黑拉特為止割讓與旃陀羅笈多並將女兒嫁了他。除了南印度，笈多王的帝國包括了整個印度，由阿拉伯海到孟加拉灣，向北擴張到喀布尔。在印度有紀錄的歷史上，廣大的中央集權的國家首次成立起來了。波吒厘子城就是這個偉大帝國的首都。

這是一個什么样的新國家呢？幸運地我們有很完整的記載，印度文的和希臘文的都有。塞琉古的大使麥加斯忒尼留下過一篇記錄，而更重要的是我們已經提到過的那一部當時的著作——僑底利耶所著的“利論”。僑底利耶是閼那迦的別名，所以我們就有了一本不只是由一位偉大學者寫的，而且是由那在開創、發展和維持這帝國當中扮演著統治角色的那個人所寫的一本書。閼那迦被稱為印度的馬基雅弗利(Machiavelli)，在某些程度上，這個比擬是恰當的。但是在各方面，他都是更為偉大的人物，他的智力和行動都是更偉大些。他不僅是一個國王的隨從者或一個掌握大權的皇帝的恭順的顧問。在一個古印度的戲劇“羅刹婆與印章”演出的就是他們那個時代的故事，閼那迦的画像在這裡浮現出來了。他是一個勇敢、機智、自傲和睚眦必報的人，從不忘記一次輕蔑，從不忘記他的目的，不擇手段用盡各種方法來欺騙和戰敗敵人，他坐在那裡掌握著統治帝國的繩子，他將皇帝看作主人的程度還不如將他看作親愛的弟子。他的生活簡單而嚴肅，他對於身居高位的榮華富貴不感興趣，當他履行了他的諾言，完成了他的目的，他就要求退休，像一個婆羅門似的，去過一種修禪習靜的生活。

為達到他的目的，閼那迦隨便什么都做得出來；他是毫無顧忌的，但是他極聰明地了解：假使所用的手段不適合於目的，結果就

可能失敗。在克勞什維茨好久以前，據說閼那迦已經講過，戰爭只是使國家政策繼續的另一手段。但是他又說道，戰爭必須經常用以貫徹政策上較大的目的，而不可使戰爭本身變為目的；政治家的目標必須經常要使戰爭的結果是為了國家的改善，而不是只為戰敗和消滅敵人。如若戰爭是兩敗俱傷的話，那就是政治手腕的破產。戰爭一定要用武裝力量來進行；但是比武裝力量遠為重要的是用那高度戰略以削弱敵人的士氣，瓦解他的軍隊，而導致它的崩潰；或者把它帶到崩潰的邊緣，然後再進軍攻擊。閼那迦為了達到目的雖是肆無忌憚而且頑強，他却從不忘記去收服一個有才智和倨傲自負的敵人，這比撲滅他更好。他的獲得最後勝利就是用的使敵人內部分裂的方法，而在这个勝利的關頭上，據故事傳說，他勸旃陀羅笈多王對於敵方的領袖要寬大。據說閼那迦曾把自己崇高職位的勳章親手送給敵方的大臣，因為這人的智能和他對舊主的忠心大大地使他感動。所以那個故事的結局並非戰敗和屈服的苦難，而是調解爭端和奠定下堅固而持久的國家的基礎，不只打敗了而且收服了主要敵人。

孔雀王朝與希臘勢力的塞琉古和它的繼承者以及托勒密·菲列得爾菲斯等保持了外交關係。這些關係都建立在商務方面相互有利的堅固根基上。斯特拉保告訴我們，阿姆河在中亞細亞是重要聯繫中一個環節，印度的商品就是從這個河經過里海和黑海而運到歐洲去的。在公元前三世紀這是條常經之路。中亞細亞在那時候是富足而肥沃的。一千年以後，它就開始干涸了。“利論”一書中就提到過國王的馬廐中有“阿拉伯的駿馬”。

十八 國家的組織

在公元前三二一年兴起的一个新國家，差不多包括印度的大部分，一直到北方的喀布尔，它是一个甚么样的國家呢？它是一个独裁國家，像从前和現在还有的許多帝國一样，有一个独裁者居于其上。有很多的城市和鄉村自治單位，由选举出來的元老管理地方事务。这个地方自治單位是被看得很重的，任何皇帝或最高統治者都很少干涉它。然而中央政府的势力和多方面的活动非常徹底，这个孔雀王朝某些地方使人想到現代的独裁政权。在一个純粹的農業时代，不会有像我們現在看到的那种國家对于个人的管制。尽管有种种缺点，它也曾經努力去管制和調節生活。它決不僅僅是一个警察國家，只对內外安全和征收賦稅發生兴趣。官僚政治是普遍而頑固的，密探工作也常常被談論到。農業是用各种方法管理的，利率也是如此。对于食品、市場、作坊、屠宰場、牧場、水利、运动、妓女和酒店都訂有規則和执行定期檢查。度量衡划一了。食物囤積居奇者和摻假者要受到嚴厉处分。商業要繳稅，在某些方面宗教的法事也要抽稅。如有違反規則或其他的罪行，即行沒收庙內錢財。假如財主犯有侵吞或利用國難發財之罪，他們的財產也要被沒收。衛生站和医院都有設置，重要中心区内都有医生。國家对孤寡、病人和殘廢的人們都予以救济。國家还特別关怀于灾荒的賑濟，在所有國家倉庫中，总是保留着半数積糧作为救荒的准备。

这一切的規章在城市里施用的可能比在鄉村里多；也可能实际的行动老跟不上理論。但無論如何，單是理論也是很有趣的。農村公社实际上是自治的。

闍那迦的“利論”一書涉及了多种多样的題目，而且也包括了政府的理論和实际各方面的問題。它討論到國王、大臣、顧問、議會、政府各部、外交、戰爭和和平方面的各种職責。它对笈多王所拥有的龐大的軍隊，包括步兵、騎兵、戰車和戰象隊^①，作了詳盡的敘述。闍那迦還指出軍不貴多；如若沒有訓練和適當的指揮者，它們會變成一個重累。書中也談論到防禦和堡壘。

書中所論及的其他問題中還有貿易和商業，法律和法庭，市鎮管理，社會習慣，結婚和離婚，女權，賦稅和國家歲入，農業，礦山和作坊的工作，手工業者，市場，園藝，商品生產者，灌溉和水道，船舶及航務，行會，人口調查，漁業，屠宰場，護照和監獄。寡婦再嫁的權利是被承認的，離婚在某種情況下亦可照准。

書中談到過支那帕塔 (*Chinapatta*)，也就是中國制造的絲織品，並指出這些絲織品與印度的土產絲織品的區別。大概印度本國貨是較粗的一種。中國絲的進口，表示至少在公元前四世紀已與中國通商了。

國王在加冕的時候必須宣誓為人民服務：“如若我壓迫你們，我將短命而死、死后不能進入天堂、絕子絕孫。”“他的臣民的幸福即是他的幸福；任何他自己所喜愛的，應該認為不好，而任何臣民所喜愛的，他就應該認為好。”“如若一位國王是奮發有為的，他的臣民也一定同樣地奮發有為。”公共的事業不能受妨害或隨國王的高興；他應隨時都要準備為公共事業服務。假若國王無道，人民有權把他廢掉而另立他人。

① 棋是發源于印度的，可能是由于軍隊里車馬兵象的概念而來的；它是叫做查徒朗加 (*Chaturanga*)，即四肢，由此發生沙特朗 (*Shatrang*) 這個字。艾勒貝魯尼敘述過這個遊戲，在印度是四個人玩的。(原注)

有一个水利部管理着許多的运河，有一个船舶部管理着港口、渡船、桥梁和在內河及大海航行到緬甸和远处的許多大小船只。顯然也有一种海軍作为陸軍的輔助。

商業在帝國內是很繁盛的，公路与远方联系起來，中間有很多旅客休息所。主要的路名为國王路，由首都一直通到西北边界。外國商人是特別被提到过，并得到安排，好像享有一种治外法权。据傳說，古代埃及人曾用印度的細棉布包裹他們的木乃伊，而且曾用由印度运去的靛青染他們的布。在古遺迹里面也曾發現了一种玻璃。希臘大使麥加斯忒尼告訴我們，印度人愛裝飾和漂亮，他甚至注意到印度人穿上鞋子为的是看起來加高他們的身材。

在孔雀王朝的帝國中的生活方式愈來愈奢侈了。生活变为更加复雜、更加專門化而且有組織了。小客棧、旅館、飯店、隊商客棧和賭場顯然是很多的；教派和手工業都有他們的聚会場所，而后者还有他們的公共食堂。娛樂營業使得各級的舞蹈家、歌唱家和演員都有了謀生之道。甚至鄉村里他們也去。“利論”的作者不想有一个大廳給他們表演，他以为在家庭生活中和在田里工作上这些娛樂都太会使人精神渙散。同时对拒絕幫助組織公共娛樂者也有處罰。國王供給圓形劇場以演出有慶祝意味的戲劇，舉行拳擊和其他人或畜類的比賽和珍奇的圖画展覽……有时因为節日，街道上都懸灯結彩^①。也有王室的行列聖歌和狩獵。

在这个大帝國里有許多人口稠密的都市，但是人口最多的是首都波吒厘子，它是一个華丽的都市，沿着恒河和桑河匯流之处的兩岸建立起來，这就是現代的巴特那。麥加斯忒尼这样叙述道：

^① 引自 F. W. 湯麥斯博士說，見“勸橋印度史”，第一卷，第四八〇頁。（原注）

“在这条河(恒河)与另一条河交流处是巴理波徒拉(Palibothra)所在地,它是一个八十斯塔第亞(stadia, 九·二英里)長,十五斯塔第亞(一·七英里)寬的城市。它是一个平行四边形,外圍是一个木头城牆,牆上有洞口以备射箭之用。它的前面有一个城壕,用来作防御工作,并用以容納城中的污水。这个圍繞着它的城壕有六百英尺寬,三十立方英尺深,城牆上布滿了五百七十座城堡。还有六十四個城門。”

不只这个大城牆是木头造的,大多数的房屋也是。顯然这是因为預防地震,而这个地方是最容易受害的。一九三四年比哈尔大地震曾迫使我們回憶起这事实。因为房屋都是用木头造的,所以有精密的防火設備。每个家庭都要准备着梯、鉤和裝滿水的缸。

波吒厘子有一个由民选的市政机关。它有三十个人,分为六个委员会,每个委员会有五个委員,他們管理工業、手工業、出生与死亡、商品生產和旅客及香客的安排以及其他等等事务。整个的市政委员会管理着財政、衛生、給水、公共建筑和公園。

十九 佛的教义

政治和經濟的变革正在改变着印度的面貌,在这些变革过程的背后,是佛教正在兴起,以及它对那久已确立的信仰的冲击和它对于宗教中既得权利的爭論。远勝于印度所一向醉心的辯駁和爭論,佛的偉大庄严光芒万丈的人格感动了人民,而在他們心灵中留下了記憶常新的印象。他所說的法虽是古老的,然而,对于潜心于形而上学的玄妙的那些人們,仍然是新奇而又是創見的,因此这佛法就系住了知識分子的想像,并且深入人心。“到各处去,”佛对弟

子們說：“傳此教旨。告訴他們一切貧富貴賤原为一体，一切种姓將在教內合而为一，如百川朝宗于海一样。”佛法是普渡众生的。因为世界之上“仇怨永远不能解除仇怨；仁爱才能解除仇怨。”“人要以慈克怨，以善克惡。”

佛法是守正道和自我修行的理想标准。“人能在戰場上制勝千軍，然而只有克己才算是最偉大的勝利者。”“一个人之成为低級种姓的人或成为婆罗門，不是由于他的家世出身，而是由于他的行为。”就是遇到犯了罪惡的人也不要譴責他，因为“誰真願意用嚴酷的話施于犯过罪行的人呢，这不就等于在伤口上撒鹽，使他更加痛苦嗎？”勝利的本身会引起不愉快的后果——“勝利釀成仇恨，因为失敗者必不甘心。”

佛的一切說教都沒有帶着任何宗教的权威，也沒有任何关于上帝或他世的話。他所信賴的是理性、邏輯和經驗，并且要求人們在自己內心中找尋真理。据說他曾这样講过：“不可因为敬畏而接受我所說的法，先要实地試驗，如用火煉金一样。”昧于真理是一切苦难的根源。他沒有談到上帝或絕對权威的有無。他既不肯定，也不否定。遇有不可知的事物，我們應該暫不批判。据說他在回答詢問的时候曾經講过：“如果‘絕對’被当着是和一切已知的事物沒有关系的一件东西，那末，它的存在就不可能用任何已知的論証來加以肯定。我們怎能知道任何与其他毫無关系的東西真会存在呢？我們所知道的整个宇宙是一个种种关系的体系：我們不知道有任何东西是、或者能够与外界無关联的。”因此，我們必須把我們自己局限于我們所能見到的和我們对它确有認識的事物。

同样的，佛对于靈魂的有無也沒有明确的解答。他沒有否定它，也沒有肯定它。他拒絕討論這個問題是非常值得注意的，因为

在他那个时期的印度心理是充滿着对于个体灵魂和絕對灵魂、一元論和一神論以及其他种种形而上的揣測。但是佛决定要反对一切形式的形而上学。不过，他却相信自然律，宇宙因果律，在一連串相承的每一境界都为以前存在的条件所决定，善惡苦乐根本上互相关联等等，都是有永恒性的。

我們在世俗經驗中用了些名詞和說法去談論“是”“非”。然而我們如果洞穿事物的表面而深入地看去，“是”和“不是”兩者可能都不正确，并且在描述实际正在發生中的事态上，我們的語言可能还不够用。真理可能介于“是”与“不是”之間或超乎“是”与“不是”之外。河水長流，看起來好像时时刻刻全都一样，然而水时常在变換。火也是如此。水焰一直在放光，甚而还保持着它的模样和形式，然而它并不是同一个火焰，而是每一刹那都在变化。因此一切事物都是連續地在变，而人生在一切形态上也是川流不息地轉变。实体并非是永久不变的，而是一种輻射能，是有力和运动的东西，是繼續次第發生的事情。時間的概念僅僅是“实用上因此事或彼事而引起的一种抽象概念”。我們不能說某一件东西是另一件东西的因，因为在变化中的永恒存在里就沒有核心。一个事物的本質就是它和其他所謂事物相互关系的內在定律。我們的肉体 and 灵魂每一刹那都在变；它本身消失了，另一个相似可又不同的东西出現了，轉瞬又成过去。在某种意义上，我們就是随时在死，随时又在复生，这样地繼續相承，就使得外表上还保留着一个完整的形体。这是“一个永在变化中形体的連續”。一切都是流、动、变。

这一切在我們心意中是难以領会的，因為我們慣于使用固定的方法去思考和解釋物質的現象，然而令人驚奇的是，佛的这种哲学把我們携帶到了一种多么接近于近代物理和近代哲学思想的

某些概念的境界啊。

佛的方法是一种心理分析的方法；更令人可驚的是，我們可以看出他的对于最新的近代科学方法的洞察是如何地深透。他考量和檢驗人生絲毫沒有涉及永恒的“我”，因为即使真有这样的“我”，也不是我們所能理解的。心灵被視為肉体的一部分，一种心理力量的綜合。这样一來，个人就变为心理状态的总和了。这“我”也只是个川流不息的概念。“所有我們之所以為我們，只是我們思想的結果。”

佛重視人生的痛苦和灾难，所举的“四聖諦”，苦諦審視一切的苦惱，集諦处理苦惱的原因，滅諦以滅除苦难，道諦是滅除之正道。据說他在对弟子們說法的时候講过：“你們經歷多少世代的煩惱，多少眼泪从你們流出來，由你們傾洒出去，你們在人生的过程中徬徨漂蕩，因为得到的是所厭惡的，所喜爱的却得不到，于是煩惱而又哭泣，你們的这些眼泪比四海之水还多。”

脫离諸苦之后就可达到“涅槃”。涅槃究竟是甚么，其說不一。因为这超凡的境界不是我們有限度的心理概念和我們不完全的普通語言所能形容的。有人說它就是熄滅。然而据說佛是不以为然的，他指出这是一种緊張的活动。它是熄滅妄念，而并不就是消滅。不过除非使用消極的字句，这是难以描述的。

佛法是介于縱欲和苦行之間的中道。根据他自己肉体苦行的經驗，他說，一个人若是失去了他的力量就不能沿着正路前進。这中道包含着八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念和正定。这完全是自己勤修的問題，不是祈福。假使人沿着这几条正道發展而克制了自己，他就不会遭到失敗——“虽天神也不能使自勝者轉勝为敗。”

佛教導他的弟子們的是他所認為他們能以領悟和皈依的。他所教的並不是把一切事物都加以詳盡的解釋，不是要完全地闡明一切。有一次據說他抓了一把落葉在手，問他的得意弟子阿難，在他的手外還有無落葉。阿難回答道：“秋天的樹葉四面八方都在落，是不可勝數的。”於是佛就說：“和落葉一樣，我教你們的真理也只有一把，除此以外，還有千萬的其他真理也是數不盡的。”

二十 佛的故事

甚至在我的少年時期佛的故事就打動着我，我被這位青年悉達吸引住，他經受了許多內心的鬥爭和痛苦才成了佛。愛德溫·亞諾爾特所著的“亞洲之光”成為我最愛讀的書之一。後來當我在本省內到處旅行，我就歡喜游歷那些有關佛的傳說的地方。為了這目的，有時候我繞了些道。很多這些地方都在我本省之內或離它不遠。我可以到處指點：這是佛的出生地（尼泊爾邊界），這是他的漫遊的地方；這是他坐在菩提樹下成道的地方（比哈爾的伽耶），這是他初次說法的地方，這是他圓寂的地方。

當我游歷那些佛教還是一個風行而占優勢的信仰的各國時，我去參觀廟宇和寺院，遇見了僧侶及俗人，我試着去觀察佛教對人民起了一些什么作用。它如何地影響他們，它如何地銘刻在他們的內心里或表面上，他們對現代生活是如何地反應？那裏有好多東西是我不歡喜的。依據理性的倫理的教義，被這樣多的冗長字句、繁文縟節、教律以及佛雖反對而仍然發生的形而上學的學說甚至於巫術所掩蓋了。不管佛的再三誥誡，他們還是奉他為神，他的高大的偶像在廟里或別處俯視着我，我在揣測着他究竟會怎樣的想法。許多僧侶都是愚昧的，他們妄自尊大，而且要別人恭順，若不

是對他們個人，也要對他們的僧袍如此。在每一個國家里，民族的特性總要浸入到宗教里，而把它改成適合於他們特別風俗和生活的形式。這些都是很自然的，或者是無可避免的發展。

但是我也看到許多我所歡喜的東西。在這些寺院里或它附屬的學校里有平靜修養和沉思默想的气氛。在許多僧侶面上可以看出安詳、平靜、莊嚴、溫慈和一種脫離塵俗的風度。這些是不是適合於現今的生活呢？或者僅只是想逃避它呢？它能不能與人生不停息的鬥爭相適合，而使那使我們痛苦的粗鄙貪痴和殘暴和緩下來呢？

佛教的悲觀主義對於我的人生觀是不相容的，它的避世及逃避世間問題的趨向也與我不相容。在我的心靈後面，我是一個沒有宗教的人，我要用一個沒有宗教的人的偏好去求人生和自然界的豐滿，而並不十分厭惡人生所帶來的衝突。所有我經驗過的一切和在我的周圍我所看到的，雖然是痛苦和煩惱，並沒有把這個本能模糊掉。

佛教是不是消極和悲觀的呢？它的解釋者可能是這樣說的，它的許多皈依者也許有這樣的意思。我沒有資格來批判它的精微之處以及隨後發生的複雜的和形而上學的發展。但是我一想到佛，我不會興起這樣的感覺，我也不能想像一個主要地以消極和悲觀主義為基礎的宗教能夠如此強有力地掌握住不可勝數的人，況且其中還有最有天賦才能的人。

無數的人手都曾敬愛的用石頭、大理石或青銅把對佛的概念塑造成為佛的儀容，就好像他象徵着印度思想的整個精神，或者至少也是它的很關重要的一面。他坐在蓮座上，鎮定與泰然自若，超乎忿怒及情欲之上，世界上的風波與鬥爭都與他無關，他好像離我

們很远，非所能及，非所能达。但是我們再看看，在他的靜寂不动的容貌的后面，有一种热爱和情感，比我們所知道的种种热爱和情感更不可思議而更有力量。他的眼睛低垂着，但是有一种精神的威力由眼中顯露出來，生气勃勃的精力充滿他的全身。歲月如流，而佛好像畢竟离我們并不远；他在我們的耳边低声密語，告訴我們不要逃避斗争，而要用冷靜的眼光去应付它，并且要注意到人生中愈來愈大的成長和進展的机会。

人格在今天还和以往一样是有价值的，一个人像佛这样，在人类思想上留下如此深刻的印象，就是在今天一想到他就觉得有生气而被感动，他一定是一个了不起的人，他就像巴尔特（Barth）所說：他是一个“完美的模范，安祥而温和庄严，有对于有生者無限慈悲，有对于受难大众的憐憫，有完全的精神自由和对各种偏見的超越”。一个國家和种族如果能够產生这样一个極偉大的典范，一定具备着深深蘊藏的智慧 and 內在的力量。

二一 阿育王

印度与西方世界的接触是孔雀王朝的旃陀罗笈多建立起來的，在他的兒子宾头沙罗在位的时候仍繼續着。埃及王托勒密和西部亞洲的塞琉古·尼卡托尔的兒子及繼承者安泰奧卡斯，都派大使到波吒厘子的宮廷來过。旃陀罗笈多的孙子阿育王擴大了这些接触，在他的时代印度变成了一个重要的國際中心，主要原因是由于佛教很快地流傳起來。

阿育王是大約在公元前二七三年在这个偉大帝國登極的。他先前是西北省的总督，那大学中心的咀叉始罗，就是他的首都。当时这个帝國已經差不多包括了全印度，而且达到中亞細亞。只有

东南和南方一部分不在他的統治之下。阿育王心中燃燒起在一个最高的政府下統一全印度的旧夢——他就立刻开始征服东海边的羯陵伽，这个地方差不多就是現在的奧利薩及安度罗的一部分。尽管受到羯陵伽人民的勇敢和頑强的抵抗，他的軍隊終于勝利了。在这个戰爭中有过駭人听聞的屠殺，当这个消息傳到阿育王的耳中，他悔恨交集，不能自已，而对戰爭發生了厭惡。他断然地决定在勝利的高潮中放弃戰爭，这在歷史上勝利的國王和首領中他算是一个特异的人了。全印度承認了他的統治，除了印度的南端，而这个地方是他垂手可得的。但是他抑制自己而不再行侵略，而他的心在佛法的感化下轉向其他方面的成就和探討。

阿育王的思想 and 行动，我們可以在金石上所刊刻的他自己的話和許多諭旨之中知悉。这些諭旨傳遍了全印度，到現在我們还保存着，它們不僅傳達他的使命給他的百姓，并且傳达到后代。在一篇誥文中，它是这样說的：

“神聖仁慈的皇帝即位第八年征服羯陵伽。俘虜十五万人，殺戮十万人，死者数倍。

“併吞羯陵伽以后，皇帝陛下热烈維護正法，又宣揚正法之教規。

“皇帝陛下因征服羯陵伽而感痛恨。因为征服一个未被征服地方，势必發生殺戮、死亡和俘虜。所以皇帝陛下深感悲痛及悔恨。”

那誥文又說，阿育王再也不能容忍殺戮和俘虜了，就是比在羯陵伽所做的百分或千分之一他也不願意做。真的征服是要以盡責或敬神的法律來收服人心，阿育王以为这个真的勝利他已經得到了，不僅在自己的國土上，并且也在远方的土地上。那誥文再進一

步的說：

“再者，假如有人做了对不住皇帝陛下的事，皇帝陛下如若可以忍耐的話，总要尽可能忍耐，就是对他本土上的森林居民也是很慈悲，并設法要使他們思想正确。如若沒有这样的做，皇帝陛下是要后悔的。皇帝陛下要所有含生之倫都要有安全、自制、心地寧靜和快乐。”

这位至今在印度和亞洲的很多地方还被爱戴着的特殊统治者專力于傳布佛教，提倡道义睦誼和对民众有好处的公共事業。他对于凡事不是消極的旁觀者，沉溺于默想之中，只圖独善其身。他努力于公共事業的工作，并宣称他总是随时准备好为它出力：“在任何时候和任何地方，不管我在吃飯或在后宫里；在我的臥房里或密室里；在車中或在御花園里，公务报告員們一定要將人民的事务对我詳細报告……在任何時間和在任何地方我都要为公益服务。”

他的使者們和大使們到了叙利亞、埃及、馬其頓，施勒尼（北非古國）和伊庇魯斯（希臘鄰國）傳達他的敬意和佛的使命。他們也到了中亞細亞、緬甸和暹羅。他送他的兒子摩哂陀和女兒僧伽蜜多羅到南方的錫蘭。所到之处都是訴諸理智，訴諸良心，而不使用暴力和強制。他个人虽是一个热心的佛教徒，他对一切其他的信仰也予以尊敬和重視。他在一道誥文中說：

“各教派都有一种或別种理由应受崇敬。照这样做，一个人就把他自己的教派抬高，同时对于別人的宗教也有貢獻。”

佛教在印度很快地流傳，由克什米尔一直到錫蘭。它進入了尼泊尔，後來又傳到了西藏、中國和蒙古。在印度佛教的影响之一就是培养了素食主義者和戒酒者。在这时候以前，婆羅門和刹帝利都是常常吃肉和飲酒的。牲祭也是禁止的。

因为这个对外接触的進展和傳教的積極進行，印度与別國的貿易也就發展起來了。我們的記載上說，印度在和闐（即今新疆，在亞洲中部）有过居留地。印度的各大学特别是咀叉始罗也吸引了許多的外國学生。

阿育王是一位偉大的建筑家，有人猜想他雇过外國的技工來帮助营造某些巨大的建筑物。这个推断是由于那些圓柱的花紋圖案联想而得的，因而使人想起波斯波里^①。但就在这些古的雕刻和其他遗迹上，特殊印度藝術的傳統也是看得出的。

在波吒厘子的阿育王王宮里著名的許多圓柱的大廳的一部分，在三十年以前被印度考古家發掘出來了。印度考古部斯蓬納博士（Dr. Spooner）在他的正式报告中說：“保存到如此程度是不可思議的。所用的木材还是光滑和完整的，像新做成的那一天一样，然而已經二千年了。”又說：“这些奇异的古木料的保存引起親身看見的人們的欽慕，棱角如此完善，連接榫处也看不出來。整个是精密而細心地建造起來的，甚至在今天也不可能比它造得再好了……总而言之，这建筑是这类工程中最完美的。”

在國內各地还有其他發掘出來的建筑物，發現出來的木椽，也是保存得極好的。这在別的地方已經是够奇怪的了，但在印度尤为奇怪，因为天气会使它們侵蝕掉，各种虫蟻会把它們蛀坏。一定有一种有特別处理木料的方法，但究竟是甚么方法，我想仍是一个神秘。

在波吒厘子（即巴特那）和伽耶中間有那动人的那爛陀大学遗址，它在后来是有名了。沒有人知道它在什么时候开始工作的，在

① 波斯波里（Persepolis）是古代波斯國的大城。——譯者

阿育王时代并没有它的記載。

阿育王是在公元前二三二年去世的，他尽心努力地当政四十一年。H. G. 威尔斯在他所著的“世界史大綱”里說：“在歷史上充滿着几万个國王的名表中，有着陛下、殿下和其他等等的尊号，而阿育王的名字像一顆明星独自一个在放着光芒。由伏尔加河到日本，他的名字还被人崇敬着。中國、西藏、甚至于已經脫离了佛教的印度还保留着关于这个偉大人物的傳說。在今天还追怀着他的人，比知道君士坦丁或查理曼这两个名字的人要多得多。”





第五章 世世代代的回憶

一 在笈多王朝下的民族主义和帝國主义

孔雀王朝衰微崩潰，巽伽王朝起而代之，它只管轄着一个比以前小得多的区域，在南方許多大的國家正在兴起；在北方大夏人即印度—希臘人正由喀布尔發展到旁遮普。在米南德王統治之下，他們甚至去威脅过波吒厘子，不过他們战敗，被逐回了。米南德本人為印度的精神和气氛所感化，成为佛教徒，而且是一个有名的佛教徒，以弥蘭陀王而著称，在佛教傳說中，他很孚众望，差不多被認作是一个聖哲。在印度文化和希臘文化融合为一的基礎上產生了健馱罗的希臘—佛教藝術，健馱罗这个区域包括阿富汗和边疆地方。

在印度中部靠近商賈城的柏斯那加尔地方有一个花崗石柱，叫做赫利阿多拉斯柱，它是公元前第一世紀造的，上面有梵文的銘刻。这个銘刻使我們对于來到印度边疆的希臘人的印度化的过程，对于他們吸收印度文化的过程略知一二。这个銘刻已經譯出如下：

“这个金翅鳥柱^①是赫利阿多拉斯为了紀念万神之神婆藪提婆(毘湿奴)而建立的，赫利阿多拉斯是毘湿奴的崇拜者，

^① 据印度神話記載，毘湿奴(Vishnu)騎在金翅鳥(Garuda)的身上飛行，因此金翅鳥就成为毘湿奴本身的象征。按毘湿奴是印度神話中三位一体的神之一，——譯者

是帶溫的兒子，是坦叉始羅的居民，他奉希臘安提艾爾錫得斯大王派遣以希臘大使身份來到號稱救主的印度王迦尸補多羅·婆伽跋陀羅面前，那時候正是這位印度王登極後的第十四年。”

“如果好好地遵守實行以下三個永垂不朽的格言，可上天堂：自制，自我犧牲（博愛仁慈），本着良心做事。”

塞種人或稱西徐亞族（塞伊斯丹亦即沙卡斯丹）在中亞細亞的阿姆河流域建立了根據地。不過由東方更遠地方來到此處的月氏人卻把它們逐走，迫着他們去到印度北部。這些塞種人變為皈依佛教和印度教的人，在月氏人中有一支叫貴霜族的建立了霸權，然後把他們的勢力擴充到了北印度。他們戰敗了塞種人並迫着他們逃到更南的地方去，塞種人就逃到了加提雅瓦爾和德干。貴霜族於是在北方印度的全部地區和中亞細亞的大部分地區建立了一個廣大而有經久性的帝國。他們當中有些人變為印度教信徒，但是大部分的人卻都變為佛教信徒，他們最出名的國王迦膩色迦^①也是佛教傳說中英雄人物之一，這種傳說曾記載下他的偉大功績和公共建築事業。他雖然是一個佛教徒，他們的國教卻似乎是一種混合的教，甚至拜火教（祆教）對這個國教也有它的貢獻。這個邊陲國家叫做貴霜王朝，它的都城鄰近現代的白夏華，又靠近古老的坦叉始羅大學，所以成為各國人士往來聚會的地方。在這個地方印度人接觸了西徐亞人、月氏人、伊朗人、大夏—希臘人、土耳其人和中國人，各種不同的文化在此地相互交流而受到影響。因此，一個活潑有力的雕刻學派和繪畫學派就產生了。按照歷史的說法，

^① 迦膩色迦(Kanishka)：(公元一二五——一五〇年在王位)，曾召集五百名僧侶進行佛教經典的第四次結集，以闡揚佛法。——譯者

中國和印度之間最早的一些接觸就是在这个時期發生的，中國的使節在公元六十四年初次來到印度，在那個時候中國送給印度的微小但極受歡迎的禮物是桃樹和梨樹。這樣，緊靠着戈壁沙漠的邊沿在吐魯番和庫車就興起了一些令人醉心的印度、中國和伊朗的混合文化。

在貴霜時代佛教中發生一個大分裂，於是分成了兩派——大乘和小乘，兩派之間展開激烈的爭論。於是依照印度的辦法，把這個爭論交到有全國各地代表參加的大會中去討論辯駁。克什米爾靠近這個帝國的中心點，所以那里就充滿了這樣的辯論和各種各樣的文化活動。在這個爭執中有一个人的名字特別顯著，那就是活在公元第一世紀的龍樹（那伽曷樹那）。他是一個巍然杰出的人物，在佛教學術和印度哲學方面都有偉大的成就；主要是由於他，大乘派在印度才得到勝利。大乘教義流傳到了中國。錫蘭、緬甸所流行的是小乘。

貴霜族已把自己印度化，並已變成印度文化的保護者。但是反抗他們統治的民族主義的暗流還在繼續着，後來新的部落侵入印度，這民族主義的排外運動就在公元第四世紀初期具體化了。另一個偉大的統治者也叫做旃陀羅笈多，他逐走了新的侵略者，建立了一個強大廣闊的帝國。

笈多王朝就是這樣在公元三二〇年開始的，它接連着產生了許多偉大的統治者。他們在戰爭中、在和平事業中都取得成就，反復重演的侵略產生了一種堅強的排外情緒，在國內舊婆羅門—刹帝利分子的腦海中也不得不有保護他們的祖國和它們的文化的思想了。被吸收的那些外國分子雖然已被印度承認為本國人，但是，所有新來的人們都受到強烈的抵制；而且本國人還曾有過一種嘗

試，要依照旧婆罗門教的理想來建立起一个純一的國家。但是，旧日的自信心已在消失中，而那些理想就已开始發展成为一种与印度人天性不合的嚴峻的心情。印度在物質和精神兩方面似乎都在退縮，仿佛是縮進了蝸殼中一样。

不过，那个蝸殼是够深够寬的。以前，从亞利安人來到他們称为聖地（Aryavarta）或婆罗多之地的許多年代中，印度所面臨的問題是要在这新种族新文化和本國的旧种族旧文明之間造出一种綜合的东西。印度就把它的精神灌注在这个問題上，它獲得了一个持久的解决办法；这办法是建筑在一个印度—亞利安共同文化的坚强基礎上的。其他外國成分來到了印度，都被印度吸收了，它們对印度沒有多大影响。虽然印度在貿易和其他方面跟許多其他國家有过很多接触，但是主要地它只專心致志于自己本國的事情，而不大关心其他地方所發生的事情。可是現在，帶着陌生的風俗習慣的异族人民，对印度所作的周期性侵略，使它震醒過來了。这种侵犯不僅破坏了它的政治組織，而且也危及它的文化理想和社会組織，它不能再置之不理了。这个反应主要說來是一个民族主义的，帶着民族主义的力量，也有它的褊狹性。那个由宗教和哲学、歷史和傳統、風俗和社会組織等等混合而成的东西，在它的廣泛範圍中，包括了当时印度生活的每一方面；这可以称做婆罗門教，或用一个比較近代的字，印度教，它就变成了民族主义的象征。它的确是一种國教，具有喚起种族上和文化上一切强烈的本性的魅力，这种本性是形成現今各处民族主义的基礎的。佛教是印度思想的產物，也有民族主义的背景。印度对佛教來說是聖地，佛在这里出生，在这里傳教，在这里圓寂，許許多多著名的学者和聖徒都在这里傳布教义，但是佛教在本質上是具有國際性的，是一种世界宗

教，在它的發展和傳布中越來越是如此。因此很自然地旧的婆羅門教義就一再變為民族主義復興的象徵了。

那種信仰和哲學對於印度境內的各种不同宗教和種族成份是容忍為懷寬宏大度的，印度仍然繼續把那些異教外族吸收到它那廣大寬敞的組織中去。不過，他們對於外來人的態度却越來越堅強積極，一心要保衛自己而抵抗外來人的衝擊。由於這樣做而喚起的民族主義精神常常帶有一種類似帝國主義的外形，當民族主義的力量增漲時往往如此。笈多王朝的時代——一個開明的、精力旺盛的、有高度文化的、生氣充沛的時代——很快地助長了這些帝國主義的傾向。這個王朝的偉大統治者之一叫做三謨陀羅笈多的曾被稱為印度的拿破侖。從文字和藝術的觀點來看，這是一個輝煌燦爛的時代。

從公元四世紀初葉起，笈多王朝在北方統治了一個強盛繁榮的國家，為時約一百五十年。他們的繼承者繼續統治了差不多一個半世紀的年代，不過，這時他們已處於防守的地位，因為他們的國家已經衰弱而變得越來越小了。新的侵略者從中亞細亞蜂擁而來，攻擊印度。他們叫做白匈奴；他們蹂躪印度，正像他們在阿提拉王統率下蹂躪歐洲一樣。他們的野蠻行為和惡魔式的殘暴終於激起了人民的反抗，在耶薩婆曼領導下的一個聯盟曾合力對他們加以打擊。匈奴的政權就此被打垮，他們的首領摩醯邏矩羅成為俘虜，但是笈多王的後裔婆羅迭多王依照他們國家的習慣寬大地對待他，讓他離開了印度。為了報答這種寬大的待遇，摩醯邏矩羅後來回到印度，反而對他的恩人加以背信棄義的攻擊。

匈奴在印度北方的統治只是一個短時期——大約只有半個世紀。他們的統治結束後，許多匈奴人還留居印度，在各處充當小頭

目，他們偶然也鬧過事，但卻总是被廣大如汪洋大海般的印度的博愛精神所吞吸了。這些頭目中有的在公元七世紀初叶曾起了侵略野心，曲女城的國王曷利沙代彈那（即戒日王）就把他們打潰，並在印度北部和中部建立起一個強盛的國家。他是一個虔誠的佛教徒，他所信奉的佛教是大乘派，這在許多方面跟印度教很相似。他對佛教和印度教都給予鼓勵。中國著名的取經者玄奘就是在他這個時代來到印度的（公元六二九年）。戒日王也是一個詩人兼戲劇作家，在他的宮廷中他邀集了許多藝術家和詩人，使他的京城鄔闍衍那（優禪尼）成為一個著名的文化活動的中心。戒日王死於公元六四八年，那時伊斯蘭教正從阿拉伯沙漠出現，而迅速地向非洲和亞洲各處傳播開來。

二 南印度

在孔雀王朝衰微而終於滅亡之後的一千多年中，印度南方興起了好幾個偉大的國家。安度羅族戰敗了塞種人，後來和貴霜族同一時代；隨後在西方出現了遮婁其帝國，接着是拉喜特拉庫塔王國。更往南有帕那瓦族，他們是印度向外殖民的主要負責人。後來出現了注輦國，他們越過了印度半島並征服了錫蘭和緬甸南部。朱羅國最後的一個偉大統治者拉金德拉死於公元一〇四四年。

南部印度特別以優美的產品和海上貿易著名。他們是握有海上權威的國家，他們用商船把商品運往許多遙遠的國家。印度南部有希臘人的居留地，羅馬錢幣也在那里發現過。遮婁其帝國跟波斯的薩桑王朝統治者們交換過大使。

北方印度所受到的那種反復重演的外國侵略沒有直接影響南方。它所給予的間接影響是使許多人由北方移往南方，其中包括

营造师、手工業者和技工。这样一來，南方就成了古老藝術傳統的中心，而北方却比較多地受到了侵略者所帶來的新思潮的感染。在以后的几个世紀中，这样的过程曾經加速推進，南方因而就变成了印度正統派的根据地。

三 和平發展与作战方法

要將多次的侵略和接連着的朝代更替作一簡短的敘述，是很容易使人对在印度所發生的事情獲得一种非常錯誤的概念。一定要記住：我們所談到的那个时期有一千年或一千多年之久，在那个时期內，印度曾有过一連串長時間的和平而有秩序的政府。

在北方的孔雀王朝、貴霜、笈多等王朝，在南方的安度罗、遮婁其、拉喜特拉庫塔和其他朝代，它們每一朝代都有兩三百年——一般地要比大英帝國在印度算到現在为止的統治期間为長。这些朝代几乎都是印度本地人統治的朝代，甚至越过北方边界而來到印度的像貴霜那些朝代，也很快就使他們自己適應于印度的文化傳統，并且像印度本土上出生的印度統治者一样地來行使职权。在印度境內各鄰國之間虽亦有过边陲上的騷擾和偶發的冲突，但全國一般的情况是和平的政治；各統治者特別引以自豪的就是他們獎勵各种藝術上和文化上的活动。因为在印度全境內文化背景和文学背景是相同的，因此这些活动就超越了各國的疆界。每个宗教上的或哲学上的爭論都立刻傳播開來，而在南北各处加以辯論。

甚至在兩國交战的时候，或是在國內發生政治革命的时候，人民群众的各種活动也比較很少受到妨害。有統治权的交战者和自治的農村公社的首領們达成協議，答应一点不損害庄稼收穫，并答应如果在無意中損害了土地上的庄稼就給予賠償，这种協議的記

錄已經找到了。這當然不能適用於由外國來的侵略軍隊，也恐怕不能適用於那種真正是為了爭取政權的戰爭。

印度—亞利安人古老的作戰理論嚴格地規定：不得使用非法的作戰手段；一個為了正義的戰爭一定要用正當的手段進行。至於這種理論與實際符合到什么程度，那是另外一個問題。毒箭是禁止使用的，暗藏的武器也是如此，殺害睡着了的人是不許可的，殺害自動前來的逃亡者或請求保護者都是不許可的。不可損壞華美的建築物也曾經明白宣布過。但是這個觀念在闍那迦時代已有改變，他准許使用毀滅性更大和欺騙性更強的作戰方法，倘若這樣做是為了戰敗敵人所必需的話。

很有趣的，闍那迦在他的“利論”一書中討論到作戰武器的時候，提到過有一種機械和一種炸藥一次就可以毀滅一百個人，他還講到壕溝戰術。這一切所指的是什麼？我們在今天不可能知道。也許所指的是傳說故事中的幻術事迹。沒有理由可以認為它所指的是火藥。

印度在它那悠久的歷史中有過許多悲慘時期，火災、兵災或飢荒破壞了它，使它的內部秩序也因此崩潰。不過，把這個歷史概括地檢查一下，似乎可以看出，在一段時期內，印度享受過遠超於歐洲所享受過的和平而有秩序的生活。在土耳其人和阿富汗人侵入印度以後一直到莫臥兒帝國崩潰時的幾個世紀內也是如此。以為印度第一次享受到的和平及秩序是“英國統治下的和平”的那種見解，是最令人驚奇的誤解之一。的確，英國在印度建立起統治的時候，正當印度最衰敗的年代，正當印度的政治和經濟組織在崩潰的時候。的確，這也就是英國統治所以能建立起來的原因之一。

四 印度对自由的要求

东方，在暴風雨之前弯下身子，
默不作声，隱忍地听天由命；
并且它讓無數軍团通过，
重行埋头于沉思。

詩人这样寫着，他的詩節常常有人引用。的确，东方，至少被人称为印度的那部分的东方，一向爱好潜心思索。他們所常常思索的許許多多事情，在一般自命为講求实际的人看来，是荒唐可笑而毫無意义的。印度一向尊重思想，尊重有思想的人和博学的人，它不承認軍人和財主比他們优越。甚至在印度衰落的年代，它还是被思想纏住，并从其中得到一些安慰。

但是如果說印度曾經隱忍地向疾風低过头，或是說它对外國軍隊的通过漠不关心，那就不正确了。事实上它总是对外來势力加以抵抗的，常常獲勝，但有时也遭到失敗；不过，即使它一时失敗，它总不会忘怀，并且随时准备再起。它的手段是双重的：和他們作战，把他們赶走；赶不出去的，就把他們同化。在抵抗亞歷山大王的軍隊时，印度曾獲得相当的成功，在亞歷山大王死后，立刻就把北方的希臘駐軍赶走。后来，印度—希臘人和印度—西徐亞人都被同化；最后，印度又建立了全國性的政治領導权。它一連好几代跟匈奴作战，終于把他們赶走了；那些留居印度的匈奴人都被同化了。阿拉伯人东來时，他們停留在靠近印度河的地方。土耳其人和阿富汗人只能逐漸地向前擴張。經過了好几个世紀，他們才能在德里穩固地建立皇位。这是一个繼續不断的、拖得很長的斗争；在这个斗争進行中，同时，吸收和印度化的过程也在發

生作用，結果那些侵略者們都變得和印度人毫無分別了。印度有一個古老的理想，要把不同的成分合而為一，使他們融合成為一個共同的民族，亞格伯成了這個理想的偉大代表人物。他雖然是一個新來的外人，因為他把自己和印度視為一體，印度也就很喜愛他。因為這個緣故，他建立好了並且奠定了一個光輝燦爛的帝國的基礎。在他的後輩繼續遵循着這種政策並符合這民族的精神時，他們的帝國就安如磐石；當他們離開了這個方向並違反了整個民族發展的潮流時，他們就變得衰弱而帝國也就土崩瓦解了。這時候許多新的運動出現了，它們的觀點雖然狹隘，卻代表着一個復活的民族主義；它們雖然不夠強大，不能夠成為一個永久的建設力量，但是它們能夠打垮莫臥兒王朝。他們取得了一時的勝利。但是他們過分地嚮往過去，只想復古。他們沒有領會到：世界上已經發生了許多他們不能聽其自然或置之不理的事情。他們沒有領會到，“過去”從不能代替“現在”。他們也沒有明白，當時印度的所謂“現在”，正是在停滯不前，衰朽低落的狀態中。那個時代的印度已經跟日新月異的世界脫節，印度已大大地落在後面了。他們沒有感覺到一個新的生氣蓬勃的世界已在西方興起，它建立在新的觀點和新的技術基礎之上；而一個新的強國——英國——正代表着印度人茫然無所知的那個新世界。英國勝利了；但是，英國好容易剛在印度北方建立起他們的統治，就發生了一次大規模起義，並演變成爭取獨立的戰爭，幾乎結束了英國在印度的統治。要求自由和獨立的願望始終存在着，並且拒絕屈服於外國的統治。

五 進步與安定

我們印度人曾是閉關自守的人民，對我們的過去和我們的遺

產都感到驕傲，並且有建築高牆厚壁以資保存的企圖。可是我們
儘管具有種族意識和越來越嚴格的種姓制度，然而我們和其他對
自己的血統純潔感到驕矜的種族一樣，也發展成為一個奇怪的（許
多種族的）混合種族；這是由亞利安族、達羅毘荼族、突蘭族、閃族
和蒙古族混合而成的。亞利安人一批一批地涌入印度跟達羅毘荼
人混合起來；在以後的幾千年中，繼他們而一批接着一批前來的有
下列許許多多其他的人民和部族，美提亞人、伊朗人、希臘人、大夏
人、安息人、塞種人或稱西徐亞人、貴霜人或稱月氏人、土耳其人、
土耳其—蒙古人以及其他種族；他們或結小隊或成大群，來到印度
安居下來。達德威氏在“論印度”一書中寫道：“許多凶猛好戰的部
落接二連三地侵入印度北部平原，推翻了印度的王公，奪取并破壞
了城市，建立了他們自己的新國家，建築了他們自己的新首都，但
是，過後他們就消失于博愛精神的洪流中了，遺留給子孫的僅只是
一些被迅速沖淡了的異族血液和東一片西一片的外國風習，而這些
血液與風習不久也就與那勢力足以左右一切的環境變為同種的
東西了。”

為什麼會有這種勢力足以左右一切的環境呢？有一部分是由
於地理、氣候和空氣的影響；而更大的部分無疑地確是由於一種強
有力的沖擊，一種驚人的推動力，或是使人生富有意義的一種理
想——這種理想在它的清新而生氣蓬勃的歷史黎明期，就已經深深
地印入了印度的潛意識的心理中了。這種感染力堅強到足夠持
久，并影響所有跟它接觸的人們，因而把那些人——不論他們跟印
度人有多大的差別——都吸收到印度的懷抱中去。這種沖擊，這
種理想，豈不是一顆有生命的火花，既照耀着國內壯大的文化，而
且在整個歷史年代中在不同的程度上還繼續影響着印度人民的

嗎？

說印度文化是在情感冲击或是在人生概念的基礎上長成的，那似乎是可笑而鹵莽的說法。就是个人的生活，也要吸取無數的生活資料；至于一个民族或一个文明的生活那就更複雜了。印度外表上有着成千上万的概念，正像船破后飄浮在海面上的無數貨物一样；其中很多是互不相容的。要在这些概念中挑出任何一类來証明某个特定理論，那是容易的；要挑出另外一类概念來推翻这个理論也是同样的容易。这种情形在某种程度上是在任何地方都可能發生的；在像印度这样的一个留恋于往事的又老又大的國家那就更特別容易了。把錯綜複雜的現象分成單純的类型，顯然也是危險的，因为在實踐和思想的進化中，尖銳的对比是極少的；一种思想往往滲入另外一种思想中；就是有些概念的外形虽沒有变更，它們的內在本質業已变更了。不然的話，它們就往往落在日新月異的世界之后，而变为一种累贅了。

自古以來，我們就一直在繼續不断地改变着，从沒有过与前面一个时期同样的情形。在种族上和文化上，我們今天和我們以往已大不相同。在我的四周，在印度，还有在別的地方也是一样，我都看見变动正在大踏步地前進，不过，我不能忽視一个事实，那就是：印度文化和中國文化已經顯示出一种特殊的持久力和適應性，不管經歷了多少变迁和危机，它們在非常悠久的歲月中还能够成功地保持住它們的基本个性。若不是它們和人生与大自然保持諧和，它們是不可能做到这样的。不管那种使它們在很大程度上保持了古代精神的因素是甚么，不管它是好是坏，或是好坏摻雜，它总是一种力量；否則，它不可能經過这样長久的时期还存在着。它的效用可能早已消耗無余了，而从那时候起它已变成了一种累贅

或阻碍了；也許后世的新生事物把它的优点都遮沒了，剩下來的只是那化石的空殼。

在進步的觀念和安全的与固定的觀念之間，可能經常有着某種衝突。兩者不相協調；前者需要的是变化，后者需要的是一个安全穩定的安身處所和現狀的繼續維持。進步的觀念是近代的產物，甚至在西方，它也是一種比較新的東西；上古和中世紀的文化，却更多這樣的想法：過去是黃金時代，後來却變得衰微崩潰了。在印度，過去總是受到推崇贊揚。印度的文明主要是建築在固定和保守的基礎上的；從這個觀點來看，它比在西方發生的任何文明要好得多。以種姓制度和大家庭制為基礎的社會組織就適應于這目的，而且對集團與以社會保障，對年老人、多病者或任何其他因喪失能力而不能自給的人都給予一種保險，這種種方面都是做得很成功的。這種安排，固然一方面有利于弱者，同時在某種程度上，也妨礙了強者。它支持了一般平常的人，同時却犧牲了突出的人，犧牲了低劣的人或是有天才的人。它把人們拉平了，因而個人主義就只有較小的作用。我們感興趣地看出來：印度的哲學雖然是高度的個人主義性的，而且是幾乎完全致力於使個人發展到心靈至善的境界，但是印度的社會組織却是公共性的，它只注意于集團。個人雖有隨意思索、隨意信仰的完全自由，但是他却必須嚴格依照社會和公共的習俗。

就整個集團而言，雖要遵循公共習慣，却也有很大伸縮變通的余地；沒有一條法律或社會規章不能用習慣去變更的。新的集團也可以有它們自己的習俗、信仰和慣例，而還是被認為那較大的社會集團中的成員。就是這種伸縮性和適應力幫助了把外來的成份同化了。在这一切的後面，有着一些基本的倫理教義、一種對人生

的哲學理解和一種對異族人生活方式加以容忍的寬宏度量。

只要穩定和安全是主要的目的，這個組織就多多少少成功地起着作用；甚至到了經濟上的變化對它有損害的時候，它還能靠着適應環境的方法繼續下去。對它真正的挑戰是從新而有力的社會進步的概念而來的，這種概念則是與那舊而靜止的意識不能適合的。正像在西方一樣，這個新的概念也正在東方把那個根深蒂固的老制度連根拔除了。在西方，進步雖然仍是主要的特徵，但同時它對於安定也有着日益增高的要求。在印度，就是現在的缺乏安定，才逼使人民離開舊的常軌，並使他們想到可以從而提供更大的安全的那種進步。

在上古和中古的印度，並沒有這種要求進步的挑戰。不過，卻認識到變更和不斷的適應的必要，因此，就產生了對於綜合的熱烈要求。這不只是把進入印度的各色各樣的外來成分綜合起來，而也是企圖把個人的外表生活與內心生活，把人与自然結合起來。在以前不像在今天這樣似乎存在着很大的鴻溝和裂口。這個共同的文化背景創造了印度，並且使得印度儘管有着它的多種多樣性，但也有着一種一致性的印象。政治組織的根基就是自治的農村公社，帝王雖興衰更迭而它却在底層經久不變。由國外來的新的移民和侵略者僅僅使政治組織表面上略起微波，並沒有觸動那些根基。國家的權力，外表上無論如何專橫強大，總是受到習慣和固有的各式各樣的限制；沒有一位帝王能夠輕易地干涉農村公社的利益和特權。這些習慣上的權利和利益保證着公社和個人的一定限度的自由。

在今天的印度人中，沒有一種人能夠比拉其普特人更能代表印度人，或者對印度文化與傳統更感到驕傲。他們在歷史上的英

雄事迹已經變成那傳說中的活生生的部分了。然而拉其普特人中許多人據說是印度—西徐亞人的後裔，有些甚至是來到印度的匈奴人的後裔。在印度，沒有比查特人更為健壯更為優秀的農民了，這種人死守土地，不讓別人干涉他們的土地。他們也有西徐亞人的血統。加提雅瓦爾地方的高大、漂亮的農民加提人也是如此。我們印度人中有許多人的種族來源是可以明確地查出來的，另外一些人的來源可就查不出了。但是，不論他們的血統來源如何，他們都很顯著地變成了印度人，和別的人一起共享印度的文化，并把印度過去的傳統看做他們自己的傳統。

到印度而被印度吸收的每一個外來成份，似乎都給了印度一些東西，也從印度得到了許多東西；對於它自己，對於印度都有貢獻。但是如果它和印度分離，或者不能變成一分子來分享印度的人生以及它的豐富多彩的文明，他就不能有持久的影響並且終歸消逝；在這過程當中，有時傷害了它自己，也傷害了印度。

六 印度與伊朗

在許多曾經與印度的生活和文化發生過接觸而且曾經給與過影響的民族及種族中，最古老的而且最有永續性的要算是伊朗人民了。確確實實，這種關係的發生還在印度—亞利安文明萌芽以前；因為印度—亞利安人和古代的伊朗人原都出自一個共同的祖先，而是後來分別走了不同的道路的。種族上既然有關係，他們舊的宗教和語文自然也有一個共同的背景。吠陀教與拜火教就有許多共同的地方；吠陀梵文與“阿維斯達”的帕拉維（古波斯語）語文又非常相似。古典的梵文和波斯文是分別演進而來的，但它們的許多字源相同，因為有些字源是一切亞利安語文所共有的。這

兩種語文受到了各自環境的影響，他們的藝術和文化更加如此。波斯的藝術似乎與伊朗的土地和景色有密切的關係，伊朗藝術傳統具有永續性大概也是由於這個原因。印度—亞利安人的藝術傳統和理想，也都是由於雪山、蔚茂的森林和北印度的幾條大河發生出來的。

像印度一樣，伊朗的文化根基也是非常穩固，甚至可以影響征服它的人，而且常常把它們同化了。在公元七世紀征服伊朗的阿拉伯人很快就屈服於這種勢力，採用了飽經事故的伊朗文化來代替它們的素朴的沙漠作風。波斯語像法語在歐洲一樣，成為亞洲遼闊地區內有文化的民族的語言了。伊朗的藝術和文化從西邊的君士坦丁起一直傳布到戈壁沙漠的邊緣。

在印度，這種伊朗的影響沒有斷過，在印度的阿富汗及莫臥兒王朝時代，波斯語成為印度宮廷用的語言；這種情形一直繼續到英國統治的初期。所有印度現代語言都充滿着波斯的字。這種情形對於一切由梵文派生出來的語言來說是非常自然的；印度斯坦語更是如此，因為它本身就是一種混合的產物。甚至印度南部的各種達羅毘荼語言也受到了波斯語言的影響。印度在過去曾經產生過一些用波斯語寫作而富有才華的詩人，就是現在還有許多擅長波斯文的優秀學者，有印度教徒，也有伊斯蘭教徒。

印度河流域的文明與同時期存在的伊朗和美索不達米亞的文明有過一些接觸，這似乎是無可懷疑的事。它們有些圖案和印璽顯著地很相像。也有些證據可以證明當阿克梅內斯王朝時代以前，伊朗和印度便有過接觸。在“阿維斯達”古經中，印度曾經被提到過，對於北部印度也有過一些記載。印度的古籍“黎俱吠陀”也有幾處提到過波斯，那時波斯人稱為波爾沙鳩人(Parshavas)，後來

又称为波拉西卡人(Parasikas);現代的“波尔西人”(Parsi)这个字就是从那个字演变出來的。安息人被叫做波尔塔鳩人(Parthavas)。这样看来,伊朗和北部印度从远古时代起,还在阿克梅内斯王朝以前就傳統地彼此發生关系了。在那个万王之王居魯士大帝时代起就有过進一步的接触,他到过印度的边疆,可能到过喀布尔和俾路支。紀元前六世紀时,在大流士王統治下的波斯帝國擴張到了印度的西北部,包括信德可能还包括西部旁遮普的一部分。那一个时代有时称为印度歷史上的拜火教(祆教)时代。它势力之所及,一定是很廣的,对太陽的崇拜受到了提倡。

大流士統治下的那个印度地区,在他的帝國中算是最富饒、人口最多的区域了。那时候信德和近代的干燥荒蕪一片沙漠的信德一定大不相同。关于印度人民的富足、人口的稠密以及他們对大流士所進的貢賦的情形,歷史家希罗多德曾告訴我們說:“在我們所知道的一切民族中,印度的人口要比别的民族的人口多得多,他們所進的貢賦也比例上大过一切其他民族的貢賦,数达三百六十泰倫^①金沙(等于現在的一百万英鎊以上)。”希罗多德也提到波斯軍隊中的印度人,他們有参加步兵、馬隊和战車隊的;后来象也被提到了。

从公元前七世紀之前的一个时期起一直到以后的許多年代中,有些証据証明印度和波斯由于通商而發生了关系;特别是印度和巴比倫之間,早时就通商了。这种通商,据說大部分是經過波斯灣的^②。从六世紀起,因为經過居魯士和大流士的歷次战役,就發

① 泰倫(Talent)古希臘重量單位。——譯者

② 据賈克遜(A. V. Williams Jackson)教授說,見“劍橋印度史”,第一卷,第三三九頁。(原注)

生了直接接觸。伊朗被亞歷山大大王征服後，它有許多世紀處於希臘人的統治之下；可是它和印度的接觸還是繼續着，據說阿育王的建築物曾受到了波斯波里的建築術的影響。在印度西北部和阿富汗發展起來的希臘—佛教的藝術也有一些伊朗的風格。紀元後四五世紀的印度笈多時代以藝術和文化活動著稱，那時它和伊朗的接觸還在繼續不斷。

喀布尔、堪达哈和塞伊斯坦這些邊區，在政治上常為印度的一部分，是印度人和伊朗人會聚之處。在後來的安息人時期，它們被稱為“白印度”。關於這些地區，法國學者詹姆士·達麥斯退耳（James Darmesteler）曾經說過：“在公元前後兩世紀中，實際上以白印度之名見稱于世的那些地區盛行的印度文明，一直到伊斯蘭教徒征服印度時為止，它還是印度的成份多於伊朗的成份。”

在北方，貿易和旅客都經由陸路來到印度。印度南部則比較多地依靠海洋，海上貿易就把它和其他國家聯繫起來了。有過記載，一個南方的王國曾經同薩桑王朝的波斯交換過大使。

土耳其人、阿富汗人和莫臥兒人征服了印度的結果，使印度和亞洲的中部及西部的接觸迅速地發展起來了。在十五世紀的時候（那差不多正是歐洲的文藝復興時代），受着伊朗強有力影響的帖木兒時代的文藝復興，也正在撒馬爾罕和布哈拉大放光彩。巴卑爾本人就是帖木兒王系中一個王子，它走出了這個環境，登上了德里的皇位。那是在十六世紀的初期，伊朗在薩法維統治之下，正有着一個光輝燦爛的藝術復興——這時期被稱為波斯藝術的黃金時代，巴卑爾的兒子胡馬雍曾逃亡到薩法維王處避難，後來得到了他的幫助才能回到印度。印度的莫臥兒統治者和伊朗保持了最密切的聯繫，學者們、藝術家們為了求名求利，川流不息地越過國界來

到这大莫臥兒的金碧輝煌的宮廷。

一种由印度的理想和波斯的灵感結合而成的新型建筑術在印度發展开了，在德里和亞格拉盖滿了豪華美觀的高樓大廈。其中最有名的是姐姬陵。法國學者格罗塞說它是“伊朗的灵魂投胎到印度的軀殼中來了”。

就人种來源和整个歷史的关系而論，很少民族有比印度民族和伊朗民族更为密切的了。不幸的是，在这个長期的、親密而可敬的交往中，最后留給我們的記憶，却是納迭尔沙的侵略，那次侵襲，發生于兩百年前，为时虽短，但是非常可怕。

后來英國人來了，他們把我們与亞洲鄰居間賴以联系的一切門路与孔道都給封鎖住了，海上的新路开辟了，这样就使得我們比較接近了歐洲，尤其是英國；然而我們陸路上与伊朗、中亞細亞和中國的接触中断了，直到現代，航空交通發达起來，才使我們重修旧好。这种与亞洲其余部分的突然隔絕，是英國在印度統治所造成的最突出的也是最不幸的后果之一^①。

虽然如此，它和古代伊朗的联系是繼續不断地存在着的，只不过和現代伊朗的联关，是暫時断了。一千三百年前当伊斯蘭教進入伊朗的时候，几百个或者几千个拜火教的信徒流离轉徙到了印度。他們受着欢迎，就在沿西边海岸定居下來，仍旧信奉他們自己

① 拉普森 (E. J. Rapson) 教授寫道：“把一切附屬的統治权力結合成为一个偉大政府体系的势力，主要地是靠海軍力量；既然它控制了海道，为了安全起見，它曾經被迫把陸路关闭。这是英國对于靠近印度帝國边疆各國——阿富汗、俾路支斯坦及緬甸等的政策目标。这样一來政治上的孤立就成为政治上統一的一定的結果而跟着發生了。但是必須記住这种政治上的孤立在印度歷史上系一种最近的及完全新的景象。它是把現在与过去分隔開來的偉大里程碑。”（“剑桥印度史”，第一卷，第五二頁。）（原注）

的宗教，遵守他們自己的習俗；他們不去干涉別人，別人也不去干涉他們。這種情形是非常特別的，那些被稱為波爾西的人們，怎樣靜悄悄地、不動聲色地在印度定居下來，把印度當作他們的家鄉，而仍然保持着一个个別的小集團，堅守着他們自己古老的風俗習慣，這是一樁令人驚奇的事情。他們和自己集團以外的人，不准互通婚姻，事實上也很少這類例子。這件事的本身在印度倒並不足為奇，因為這裡的人們通常是和種姓以內的人結婚的。他們的人口增加得很慢，到現在也差不多只有十萬人而已。他們在經營商業方面是成功的，其中很多人是印度工業界的領袖。他們實際上和伊朗已經沒有接觸，他們完全是印度人了；可是他們還堅守着他們古老的傳統，懷念着他們的故土。

在伊朗國內，近來有一種強烈的傾向，要去回想伊斯蘭教以前的古代文明。這與宗教無關而是在文化方面和民族方面的；他們追索着伊朗的綿長而有持久性的文化傳統並且感到驕傲。

世事的發展以及共同的利益，逼着亞洲各國不得不彼此重相關懷。歐洲人統治的時代已經像惡夢般地消逝了，往昔的回憶使它們想起舊有的友誼和共同的事業了。毫無疑問，在最近的將來，印度要和伊朗更趨接近，正像它現在和中國接近一樣。

兩個月以前，一個到印度來的伊朗文化代表團的團長在阿拉哈巴說道：“按照波斯的傳說，伊朗人和印度人像是兩弟兄，可是他們互相分開了，一個向東，一個向西。對於彼此間的一切，他們的家族完全忘記了。他們中間還有一樣唯一的共同的东西，那就是他們還在笛子上吹的幾支老調；由於這些老調，兩家還能在幾世紀之後，互相認識而重新團結起來。我們現在到印度來也就是要在我們的笛上吹着我們的多年老調，使我們的印度堂兄弟們听了之

后,可以把我們認作親人,而和他們的伊朗堂兄弟們重新團結起來吧。”

七 印度与希臘

一般認為古代希臘是歐洲文明的源泉；关于东方和西方之間的根本不同,已經有过很多的著作。这方面我不了解；在我看來有很多是徬徨迷离的,不科学的,沒有多少事实根据的。直到最近,許多歐洲的思想家猜想一切有价值的事物都發源于希臘或羅馬。亨利·梅因爵士就曾在某处說过,除开自然界的盲目力量之外,在这个世界上活动着的一切事物,沒有不是从希臘發源的。歐洲的古典學者們对于希臘和拉丁方面的學問,鑽研很深,可是他們对于印度和中國知道得很少。不过,E. R. 多德斯教授曾強調地說过:“希臘文化是以东方为背景而發生的,而且除了在古典學者的頭腦中之外,它也從來沒有跟东方背景完全隔絕过。”

歐洲的學術,在一个悠久的期間,必然地就局限于希臘文、希伯來文和拉丁文範圍之內；从这种學術中產生出來的一幅世界圖景就是一幅地中海領域的圖景。它的基本觀念与古代羅馬人的觀念并無本質上的不同,虽然不可避免地它也作了許多改变和修正。那种觀念不僅支配了歷史和地緣政治學的概念,左右了文化和文明的發展,它也妨碍了科學的進步。柏拉圖和亞里士多德把他們的頭腦控制住了。即使有一些关于亞洲各民族在过去成就的知識浸潤到歐洲人的頭腦中間去,这种知識也不是心悅誠服地被接受的。他們对这种知識有一种不知不觉的抗拒,有一种想使之与原有的局面符合的企圖。既然學者們作如是想,缺乏學識的群众們自然更相信东方与西方之間有着一些本質上的不同了。歐洲的

工業化及隨之而來的物質進步在一般人的心中更加深了這種不同的印象；再通過一種離奇的解釋，古代希臘才成為近代歐洲及美洲的父母。對於古代世界有了更多的了解之後，少數思想家頭腦中所有的這些結論發生了動搖；但是就人民大眾而論，不論是知識分子或非知識分子，那些幾百年來的舊觀念還繼續存在着，一些空幻的想法僅漂浮在他們意識的上層，不久就消失在他們自己所造成的景象中去了。

我不了解使用東方和西方這些字眼的意義何在，除非說歐美是高度工業化，而亞洲在這方面是落後的。這種工業化在世界歷史上是一件新事物，它改變了而且還在繼續改變着這個世界，要比任何別的因素更為重要。希臘文明與近代歐美文明之間原沒有什麼有机的聯繫。這種以為人生真正重要的事情就在於尋求舒適的現代想法是和希臘或任何古代文學的思想完全不合的。希臘人、印度人、中國人和伊朗人過去總是在追求一種宗教及一種人生哲學，這種原想借以造成一種均衡與和諧意味的宗教和人生哲學，影響了他們的一切活動。這種理想在生活的每一方向都顯露出來——在文學藝術以及制度等各方面——它產生了一種勻稱和完整的意識。或者這些印象並不是完全合理的，生活上的實際情形也可能大不相同。但即使如此，重要的是要記住：現代的歐美和希臘人的整個理解與見地，距離得多么遙遠，而他們在空閑的時候，總對希臘人大加贊美，想找些和希臘人的迂遠的關係，借以滿足他們內心的熱望，或者想在現代生活的嚴酷而火熱的沙漠中發現一些綠洲。

不論在東方或是在西方每一個國家，每一個民族都有它各自的個性和使命，以及依照自己的方式試行解決人生的各種問題。

希臘在它自己的方式上有些東西是肯定而優越的；印度、中國、波斯也是如此。古代印度與古代希臘各不相同而又頗為近似，正如古代的印度和古代的中國，儘管有着巨大的差異而思想上仍有相似之處。他們都有同樣豁達的、容忍的、不拘於一種宗教的看法，善於享受人生和大自然的美妙與無窮變化的歡樂，他們愛好藝術，他們都有一種從古老種族累積的經驗中獲得的智慧。他們根據了種族的天才，又受到自然環境的影響而各自發展；各自重視人生的某一方面而不重視其他方面。各種族所重視的並不相同。希臘人作為一個種族而論，可能對於眼前的人生要更會享受，他們見了在自己跟前的以及他們自己所創造的那種美，感到歡欣和諧。印度人對於眼前的人生也感覺到歡欣和諧，但他們同時也把眼光轉向更深入的知識，他們的心中交織着一些奇奇怪怪的問題。中國人雖然也充分注意到了這些問題及其不可思議的地方，然而以其聰明智慧，避免跟它們發生糾纏。每一個種族用他們不同的方式共表現出他們人生的豐滿和美妙。歷史證明印度和中國有着比較強固的根基，比較大的持久力，所以它們至今長存，雖然它們受到過很厲害的打擊因而大大地退化了，前途亦復模糊。古代的希臘，雖極盡光輝燦爛，年華却是很短；除了它那偉大的成就，除了它所給予後世文化上的影響以及那輝煌的但也是短暫的豐富人生的回憶之外，它沒有能夠免于死亡。或者因為它過份地貫注於眼前的世界，所以結果它成為過去了。

雖然現在的歐洲各民族自命為希臘精神的後裔，其實，印度在精神上和見地上要遠比它們更為接近希臘。我們容易忘却這一點，因為我們有着因襲的固定的概念，而這是妨礙推理思考的。據說印度是富於宗教意味的，哲學性的，專事探索的，形而上學的，不關

怀現世界的，而且一心一意地在夢想着來世。我們就被人說成这样，也許这样告訴我們的那些人就希望我們一直埋头于思索，被空論糾纏住；这样他們就可以不受到那些思想家的阻碍，任意支配或享受这个世界及其所有的东西了。是的，印度有着这些特点，但是它还有许多較这更多的东西。那种兒童时代的天真爛漫、漫不經心，青年时代的奇激多情、狂放不羈，以及从各色各样憂患欢乐的長期體驗中所獲得的成年的智慧，它都懂得。它也反复地經歷过兒童时代、青年时代和成年时代。悠久的年代和遼闊的地区所產生的那种嚴重惰性压得它消沉下去；卑鄙的風尚和邪惡的習俗耗蝕了它；許多寄生虫粘附在它的身上吮吸着它的血液；但是在这一切东西的后面却有着一种由于年代悠远所產生出來的力量和一个古老种族的潜在意識的智慧。因為我們是一个很古老的种族，而烟消云散的歲月在我們的耳旁瑟瑟低語；但我們懂得怎样一而再、再而三地去恢复我們的青春，縱然过去年代的記憶和夢想仍長留存。

使印度維持着生命力，使它經歷这样悠久的年代的，不是甚么秘密的教义，或者秘傳的知識；而是一种仁慈的人道主义和它多样性的寬宏大度的文化，以及对于人生及其种种不可思議的方面的深刻了解。它的丰富的生命力一代又一代地在那壯丽的文学藝術中流露出來；虽然我們現在所有的只是一小部分，很多还没有被發掘出來，或者是已被自然界或人們的暴行所毀滅了。艾勒潘达洞窟里的三位一体神像是一个很可以代表印度本身的多面石像；它孔武有力，充滿着深邃的智識和理解，目光炯炯地在俯視着我們。阿旃陀石洞的壁画洋溢着优雅柔和的情調，充滿着对于美和人生的爱好；但是它总有几分幽深玄妙，有几分屬於來世的意味。

就地理和气候而論，希臘与印度是不相同的。希臘沒有像印度那样出众的河流，沒有森林，沒有大樹；而這些在印度是很多的。也許除了那些住在近海的印度人們之外，海洋的廣大無垠与变幻莫測影响着希臘人是远甚于印度人的。印度的人生是更富于大陸性的，因为这里有一望無际的平原，高聳入云的山峰，滾滾的江河，蔚茂的森林。希臘也有一些高山，希臘人把奧林巴斯当作众神所居之地，正如印度人將他們的神、甚至他們的聖哲安置在喜馬拉雅的高峰上一样。這兩族人創造出來的神話都是与歷史分割不开的，史实与想像难以辨別。古代的希臘人据說既非專門追求快乐之徒，也非禁欲主义者；他們并不把快乐当作一种邪惡和不道德的东西而要逃避它，他們也不像現代人一样慣于处心積慮以求自我享乐。他們沒有那种使我們許多人感受痛苦的压抑，他們輕松愉快地处理人生，全副精神貫注在他們所要做的事情上面，因此，他們就好像比較我們更有生气了。从我們古代的文学中也可以得到对于人生看法的一些同样的印象。虽然在印度的人生中是有禁欲的一面的，像后來的希臘人那样，但这只限于少数人，并未影响到一般的生活。在耆那教和佛教影响之下，苦修苦煉的生活要变得比較重要些；但即使如此，它也並沒有顯著地改变过生活的背景。

在古代的印度和希臘，生活是听其自然的，人們过得很完美；不过他們还相信有一种至高無上的內心生活。这就引起了他們的好奇心和推測；但是这种探索的精神，針對着客觀的體驗者少，針對着論理的推究者多，而論理的推究又都是以某几种被認為顯然正确的概念为依据的。其实那也是在科学方法沒有被应用以前各地所有的一般态度。这种推測可能只限于少数知識分子；不过就是普通公民也曾受到它的影响，在公共集会地方討論哲学問題，一

如討論其他一切的問題。生活是公社性的，甚至現在的印度还是如此，特別是在鄉間，人們會聚在市場上，會聚在廟宇或清真寺的圍牆內，在水源上，或者有公共會議室的地方，就在那里討論當天的新聞和他們的共同需要。輿論就是这样形成并表达出來的。當時空閑的時間很多，可以作這種討論。

希臘文化在它許多輝煌成就中有一種比較其他的更為突出的成就——那就是實驗科學萌芽甚早。這種實驗科學在受到希臘文化影響的世界中的那個亞歷山大城比較在希臘本土更為發達。從公元前三三〇年到公元前一三〇年的這兩個世紀中，在科學發展及機械發明方面，皆有顯著的成績。這種成績，在印度及任何其他地方是沒有可以與之相比擬的；直到從十七世紀起，科學才又向前邁進了一大步。儘管羅馬有一個帝國，它在遼闊的地區內維持着羅馬式的和平，儘管它和希臘文明有密切的接觸，它又有機會向許多民族吸取學識經驗，可是它對於科學、發明及機械的發展不曾有重大的貢獻。古典文化在歐洲崩潰以後，整個中世紀期間阿拉伯人保持着科學知識的光芒。

在亞歷山大城內猝然興起的這種科學活動和發明，無疑是當時的社會產物，這是由於一個正在成長的社會及航海業的需要所引起的，正如在印度的算術及代數方法的進步，“零”這個記號和數字定位的应用也都是由於社會的需要，由於發展中的貿易，由於比較複雜的組織而產生的。但是就全體古代希臘人中而言，他們究竟表現了多少科學精神，這是頗有疑問的。他們的生活一定是遵循傳統規範的，而這種規範是以尋求人與大自然的結合和協調，以他們那種古老的哲學理解為根據的。那種理解是古代希臘和印度所共有的。在希臘正像在印度一樣，他們把全年分為若干民間節

日，从而可以預知季節的变化，并且使人与自然界的时令相協調。在印度我們還有這些春季和收穫時期的節日，並且有秋末的燈節、初夏的洒紅節，以及對史詩傳說的許多英雄的慶祝。在有些節日，我們還有歌唱和舞蹈，許多民間歌舞，例如表演黑天和牧女舞蹈的拉沙—麗拉 (*rasa-lila*)。

在古代的印度婦女是並不隱避的，只有在皇室或貴族中稍為有些這種情形。那時在希臘，這種兩性間隔離的情形，也許要比印度來得厲害。在印度的古書中常常提到有名望有學問的婦女，她們常常參加公開的辯論。希臘古代的婚姻顯然完全是一種契約行為；在印度婚姻一向認為是神聖的結合，不過其他的婚姻形式記載中也曾提到過。

希臘婦女顯然在印度特別受到歡迎。古代劇本提及的宮女往往是希臘籍。在西印度巴羅治所運入的許多希臘的著名東西和人中間，據說就有“歌童和美女”。麥加斯忒尼描寫孔雀王朝旃陀羅笈多王的生活說：“國王的食物是由婦女烹調的，她們還獻酒給他，所有印度人都很喜歡喝酒。”有些酒一定是從希臘或其殖民地來的，因為一個老年的坦密耳詩人提到過：“那種清涼芬芳的酒是耶槃那（即希臘人）用他們的好船運來的。”一部希臘的記載說：波吒厘子的國王（大概是阿育王的父親賓頭沙羅）寫信給安泰奧卡斯請他買些美酒、干的無花果和一個詭辯學派的哲學家，並給他送來。安泰奧卡斯回信說：“我們寄給你無花果及酒，但是希臘的法律禁止將詭辯學家出售。”

從希臘的文學中可以明白看出，他們對同性戀愛的關係並不嫌棄；的確，他們對之還帶着一種浪漫性的贊許。這可能是由於青年時代的兩性隔離所造成的結果。在波斯我們也可發現出同樣的

态度，在波斯文学中就充滿了这样的叙述。把所爱慕的人說成是一个男伴侶仿佛已經成为一种确定的文学格式和慣例了。梵文文学中就没有这样的东西；顯然，在印度同性恋爱不惟沒有得到認可，而且簡直就絕未流行过。

从最早有記載的时代起，希臘与印度便互相發生了接触，而后來印度和希臘化了的亞洲西部又有了密切的接触。印度中部鄔闍衍那(現在的优禪尼)的大天文台和埃及的亞歷山大城就發生过联系。在这長期接触中，这两个古代文明的思想界和文化界必定發生过許多次的交流。希臘的一部書中記載着一个傳說，据說曾經有过几个有学問的印度人拜望苏格拉底而且向他提出过問題。畢达哥拉斯特別受到印度哲学的影响，罗灵遜教授說过：“畢达哥拉斯的学派中人所教授的宗教、哲学、数学的理論，在印度公元前六世紀就差不多全部知道了。”一位欧洲的古典学者吾珥維克曾經根据印度思想來解釋柏拉圖所著的“共和國”^①一書，据推測，諾斯替教^②就是一个想把希臘柏拉圖的学說和印度思想互相融合起來的明确的嘗試。提雅那(Tyana)的哲学家阿坡罗尼阿斯大約在公元初期或許曾經拜訪过印度西北部的咀叉始罗大学。

生于中亞細亞呼罗珊的一个波斯著名旅行家及学者艾勒·貝魯尼曾在公元十一世紀來到印度。他已經研究过在伊斯蘭教初期的巴格达風行一时的希臘哲学。为了研究印度哲学，他在印度努

① 齐麥恩(Zimmern)在他的“希臘共和國”(The Green Commonwealth)一書中談到吾珥維克的“柏拉圖的啓示”(The Message of Plato)，一九二〇年版。我沒有看过這本書。(原注)

② 諾斯替教是一世紀至六世紀盛行的宗教哲学派。它想用波斯、希臘的神学哲学以說明基督教教理。——譯者

力學習梵文。兩種哲學的許多共同特點引起他的注意，在他所著的關於印度的書籍中，他曾經將這兩種哲學作過比較。他還提到過研究希臘天文學和羅馬天文學的許多梵文書籍。

印度和希臘的文明雖然不可避免地曾經互相影響過，但是它們都堅強得足夠保持住它們自己的東西，並循着它們自己的富有特色的路綫發展下去。近年來，對於把一切都歸之於希臘及羅馬的那種由來已久的傾向，已經有了一種反應；亞洲的、尤其是印度的作用獲得了重視。達爾尼教授說過：“廣泛地看來，亞洲人取自希臘的通常只不過是外表的形式上的事物而已；他很少採納了實質方面的東西——各種內政制度也許是例外的——從沒有採納過精神方面的東西。因為精神方面的東西，亞洲堅強的自信它能夠比希臘人維持得更長久些，實際上它的确如此。”他又說：“印度文明是足夠堅強的，使它自己不受希臘文明的影響；但是除了在宗教範圍以外，印度文明似乎還沒有足夠強大的力量像巴比倫那樣地去影響希臘文明；不過我們有理由相信，在印度與希臘二者之間，印度在某些方面是占優勢的。”“如果希臘人從沒有在歷史上出現過，印度的歷史，除了它的佛像以外，在一切主要方面，一定還是跟它現在所有的歷史毫無不同之處。”

偶像崇拜是從希臘傳到印度來的，這是一個有趣的想法。吠陀宗教是反對一切形式的偶像崇拜的。在那時，甚至連供神的廟宇也沒有。在印度比較古老的宗教中，可能也有一些偶像崇拜的痕跡，然而一定不普遍。早期的佛教是強烈反對偶像崇拜的，它還特別禁止製造佛的偶像及雕像；但在阿富汗及其邊疆一帶，希臘藝術的影響卻很大，它逐漸就流行了。但縱然如此，在開始時佛像仍沒有造過，只有些像阿波羅的菩薩的雕像而已。（這些菩薩是被

当作佛的前身的)。随后佛本身的雕像及偶像跟着也有了。这就鼓励了印度教某些宗派的偶像崇拜,不过在吠陀宗教中并不如此,它还没有偶像崇拜。在波斯文、印度文中,偶像或雕像这个字还是“布特”(But),就是从佛陀这个字演化出来的。

人类的心智似乎有一种热情,要在人生、自然和宇宙間尋出一种一致性。那种願望勿論是否有道理都一定要滿足心中的某种根本需要。古代的哲学家們一直在追求着这一致性,就是近代的科学家們也受到这种要求的推动。我們所有的一切謀划和設計,我們的教育觀念,我們的社會和政治組織都是有着追求一致和協調的背景。現在据說某些有才能的思想家和哲学家認為这种基本觀念是虛妄的,在这个偶然性的宇宙之內並沒有秩序或者一致性这类的东西。这也許是如此,但毫無疑問,这个錯誤的信仰——如果真是一个錯誤信仰的話——以及印度、希臘以及其他地方对于一致性的探求,曾產生过積極的結果,導致了人生的諧和、均衡和丰满。

八 古代印度戲劇

欧洲人在發現古代印度戲劇的时候,随即联想到:它是起源于希臘戲劇或是深深地受到希臘戲劇的影响。这一理論在表面上看來似乎可信;因为直到那个时候为止还不知道有其他的古代戲劇存在着,而且自从亞歷山大王入侵以后,許多希臘化的國家就在印度边疆建立起來了。那些國家繼續存在着好几个世紀,在那些地方一定有过希臘戲劇的演出。在整个十九世紀中,欧洲學者們对于這個問題曾經詳細地研究和辯論过。現在已經普遍承認,印度戲劇在起源上,在支配这戲劇的基本意識上和在發展上,都是完全

独立的。它最早的开端可以追溯到多少有些戲劇性的黎俱吠陀中的頌歌和對話。“羅摩衍”和“摩訶婆羅多”這兩部史詩都曾提到過那叱迦(Nataka)即戲劇。在關於黑天傳說^①的歌曲音樂和舞蹈中，戲劇已經具了形象。公元前六世紀或七世紀的偉大文法學者波你尼曾談到過戲劇的形式。

“舞論”這本書，據說是公元三世紀的著作，但它顯然是根據以前的討論這個問題的其他許多書籍而寫的。這樣一本書只有在戲劇藝術充分發展、公開演出十分普遍的情況下，才可以寫成。在它以前，一定有过相當多的文章出現，而且一定有几百年的演進做它的背景。近來在卓塔那格普爾省^②羅摩伽爾山掘出了一個公元前二世紀的戲院。這個戲院和“舞論”中對於戲院的一般描寫甚為符合，這是一個重要而耐人尋味的事實。

正規的梵劇在公元前三世紀已完全確立起來，這是足以相信的，雖然有些學者甚至把這個時期推早到公元前五世紀。在今天我們所有的劇本中，常常提到截至現在為止尚未發現的許多作家和劇本。拜沙就是這樣一個失傳的作家；許多後來的劇作家都對他十分推崇。在二十世紀的初期，曾經發現了他所著作的一部分計十三個劇本，在業已發現的梵文劇本中，恐怕最早的一些劇本是那個恰恰生在公元前後不久的馬鳴菩薩（即阿濕縛蜜沙）所寫的，這些只是寫在棕櫚葉上的劇本的斷簡殘篇；奇怪的是，它們是在戈壁沙漠的邊境吐魯番發現的。馬鳴菩薩是一個虔誠的佛教徒，曾著了一部“佛所行贊”，講佛的一生，這是很出名的作品，早就流行

① 黑天傳說(Krishna Legends)即印度三位一體神之一毘瑟奴第八次化身黑天的故事。——譯者

② 卓塔那格普爾(Chota Nagpur)為印度東南部的一個行政區。——譯者

于印度、中國和西藏。一个古代的印度学者已把它譯成中文。

这些發現使人們对于古代印度戲劇史有一个新的看法；也許更多的發現和發掘会对印度文化的耐人尋味的發展，給予更多的闡明。席尔凡·烈維的意見也是如此，他在所著的“印度的戲劇”中寫道：“戲劇是印度所產生的文化的最高度表現。当它要解釋或描寫真实生活的时候，它总是設法利用一个顯著的形态去把生活概括地表演出來，这个形态是把無關緊要的东西去掉而概括成为一个象征的。印度的獨創性完全在它的戲劇藝術上表达出來；它把自己的各种信条、學說都联結并凝聚在戲劇中了……”

欧洲是从一七八九年出版的威廉·瓊斯爵士所譯的迦梨陀娑的“沙恭达罗”剧本第一次知道印度古代戲劇的。这个發現在欧洲知識分子間產生了一种近于騷动的情形，这个譯本曾經連續出版过几次。根据威廉·瓊斯爵士譯文轉譯的德文、法文、丹麥文和意大利文譯本也出現了。歌德深受感动，而对“沙恭达罗”盛辞贊揚。据說他所著的“浮士德”中的序幕就是模仿着迦梨陀娑的序幕，依照一般傳說在梵剧中总是有序幕的。^①

① 印度一部分作家往往有一种傾向，喜欢節錄或引用欧洲学者的著述來贊美古代印度文学和哲学，我自己也多少有点如此。但要節錄一些恰恰与此相反的意見，也是同样容易的事，而且的确还是更容易的事。十八世紀和十九世紀的欧洲学者們对于印度思想和哲学的發現，引起了热情奔放的贊美和渴慕。有一种感想以为印度思想和哲学弥补了一个缺憾，完成了一些欧洲文化所不能做到的事。但是也有一种反对的态度，由此產生了批評与怀疑。这种态度是由于他們感觉印度哲学太抽象、太散漫并由于厭惡印度社会中嚴格的种姓制度而產生的。这两种反应——贊成的和反对的——都是基于对古代印度文学的極不全面的認識。歌德本人也是搖擺于这两种意見之間的，他一方面承認印度思想对西方文化是一个非常巨大的鼓舞，但同时却拒絕承認它的远大深厚的影响。这种双重而矛盾的看法，是欧洲人对于印度的見解的特征。近些年來，那位偉大的欧洲人——最好的欧洲文化所產生的代表人物——罗

迦梨陀婆是梵文文学中最偉大的詩人和劇作家，这是大家所公認的。席尔凡·烈維教授寫道：“迦梨陀婆的名字支配了印度的詩，并把它輝煌燦爛地作了綜合的表現。戲劇、敘事詩和哀歌，現在仍然都可以拿來証实这个卓越天才的能力和他在的多才多藝。在辯才天（司學問和藝術的女神）的門徒中，只有他一人有了寫出一部真正古典的杰作的幸运，其中印度受到贊美，而人類得到認識。

‘沙恭达罗’在鄔闍衍那（优禪尼）地方寫成时所受到的贊揚，在許多世紀以后，就是当威廉·瓊斯把它向西方介紹的時候，它又从世界的一端照耀到另一端。迦梨陀婆在那个光輝的古典詩人的星群中确定了他的地位，那个星群中每个人的名字都代表着人類精神的一个时代。这一連串名字就構成了歷史，或者不如說，这一連串名字本身就是歷史。”

迦梨陀婆也寫过別的剧本和長詩。他的年代不詳；很可能：他是生于公元四世紀末叶，在笈多王朝旃陀罗笈多二世即超日王的統治下，住在鄔闍衍那地方。相傳他是这个朝廷中的“九宝”之一。毫無疑問，他的天才是曾受到尊重的，而且在他一生中充分受到推重。他是那些幸运的人之一，那些人被生活当作一个愛子來撫育，在他們所經歷的生活中，优美温暖的一面多于艰难困苦的一面。他的文章充份流露出对人生的热爱和对大自然之美的热情。

迦梨陀婆所寫的長篇詩之一叫“云使”。一个情人被囚而和他

曼·罗蘭对于印度思想的根本基礎，作了一个比較綜合而十分友好的看法：他認為東方和西方代表着人類思想不斷鬥爭的不同方面。关于‘西方对于印度思想的反应’這個問題，散提尼克丹的國際大學的愛勒克斯·阿朗森先生（Mr. Alex Aronson of Santiniketan University）曾經以他博學多才的手筆寫了一些文章。國際大學位于加尔各答附近的波尔浦地方，系罗賓德罗那特·泰戈尔所創辦，他住在散提尼克丹主持这个特殊學校的校政直到一九四一年逝世時為止。“散提尼克丹”的字义是“和平鄉”。（原注）

心爱的人分离了，在雨季里，他請求一片云替他把充滿了狂热的相思之情的信息帶給她。美國學者賴德（Ryder）給了这篇詩和詩人迦梨陀婆一个極好的贊頌。他在論到这詩的兩部分时寫道：“前半部是对外界大自然的描寫，但却和人类的感情交織着；后半部是一幅人类心情的圖画，但又鑲嵌着大自然的美。整个詩篇寫得如此优美，因此沒有人能說那个半部更好些。那些讀到这篇十全十美的詩的原文的人之中，有的人被这半部所感动，有的人被那半部所感动。世界不是为了人創造的，人只有在領悟到超人生活的尊嚴和可貴时，才算达到了他充分的气度。这些道理迦梨陀婆在公元五世紀就已了解，而欧洲直到十九世紀才开始揣摩，而甚至到了現在，它还僅僅是不全面的認識。迦梨陀婆能了解这个真理，是要归功于他崇高的智慧的；这和完美的文体一样，都是偉大的詩所必不可少的。詩辞的流利暢达并不希奇；智慧的理解力也非十分难得；不过，能將这两者結合起來的，則自开天辟地以來，恐怕还不过十一二人。迦梨陀婆因为具有这种極為融和的結合能力，所以他的地位要在阿那克里温（Anacreon）、賀拉西（Horace）、雪萊之上而和薩佛克里斯（Sophocles）、味吉尔、密尔頓并駕齐驅。

可能在迦梨陀婆之前很久的时候，另外一出著名的戲劇就已寫成——戍陀罗迦的“小泥車”，这是一个温柔但是不免有些做作的戲劇，不过他有一种现实性，很能感动人，并且能使人对于当时的思想和文化略見一斑。在公元四百年左右，也是在旃陀罗笈多二世統治期內，另外一出值得注意的戲寫出了：毘沙迦达多的“罗刹婆与印章”或“圖章戒指”。这是一出純粹政治性的戲，既沒有爱情又沒有神話故事，它描寫的是孔雀王朝旃陀罗笈多王时代的事；他的首相就是“利論”的作者闍那迦，是剧中的主人公。就几方面看

來，這出戲在今天是一出以時事為題材的戲劇。

在公元七世紀初期建立了新帝國的戒日王也是一個劇作家；他有三個劇本流傳下來。大約在公元七百年時，另外一個光輝燦爛的梵文文學作家跋婆蒲提出現了。他的文章不易翻譯，因為它的美主要在於語言，他在印度非常出名，只有迦梨陀婆在他之上。牛津大學從前的梵文教授威爾遜談到過這兩位作者：“要去想像一種語言和跋婆蒲提與迦梨陀婆的詩那樣美好動聽，那樣莊嚴偉大，是不可能的。”

梵劇流行了數世紀，到公元九世紀初期的莫拉利之後，在質量方面就有了顯著的退步。這種退步和逐漸發生的衰朽，在其他生活活動的方式上也可以看得出來。戲劇退步的原因，據說一部分是由於在印度—阿富汗和莫臥兒各時代缺乏朝廷的獎勵，以及伊斯蘭教的反對把戲劇當作一種藝術的形式而造成的，這反對的主要理由是認為戲劇和民族宗教有着密切的關係。民間戲劇繼續流傳，而這種文學性的戲劇却是炫耀才學的矯揉做作，需要貴族來加以扶持獎勵的。然而這種論點實在沒有多大理由——雖然上層的政治變動可能對戲劇有些間接影響。事實上，在這些政治變動發生以前，梵劇的退步早已顯然可見了。而且有幾百年，這些變動只局限於印度北部，如果當時的戲劇還留下了任何生氣的話，它應該可以在南部繼續它那創造性的發展的。印度—阿富汗、土耳其和莫臥兒各統治者的記錄，除掉短短的清教徒式的時期外，是一個明確地獎勵印度文化的記錄，他們有時還對印度文化作了些變更和增加。印度音樂被伊斯蘭教徒宮廷和貴族全盤地熱烈地採用了，有許多最偉大的印度音樂名家是伊斯蘭教徒。文學和詩也受着鼓勵，在許多用印地語寫作的著名詩人之中也有的是伊斯蘭教徒。

俾查浦尔的統治者易卜拉欣·阿迭勒沙，还用印地語寫了一篇論印度音乐的論文。印度詩和印度音乐中，有提到印度男神和女神的地方很多，但是它們仍被接受，其中許多寓言和比喻也听其繼續存在着。我們可以說，除掉实际的塑像这一件事以及其他少数的例外，伊斯蘭教統治者並沒有禁止过任何藝術形式。

梵剧退步，是因为当时印度境內許多事情都在退步中，創造的精神也正在衰減。早在阿富汗人和土耳其人建皇位于德里之前，戲劇已經在开始退步。此后，梵文作为一种貴族使用的高雅語文，在相当限度上不得不与波斯文作競賽，所以梵剧衰退的一个很顯明的理由，似乎是因为梵剧中的語言跟日常使用的語言之間，有了日益擴大的鴻溝。到公元一千年前后，那些一般的口語也开始具备了文学的形式，我們近代的語文就是从它發展出來的。

尽管有这样的变迁，在整个中世紀一直到近代，梵剧还是繼續不断地產生出來，这真是令人驚异的事。一八九二年曾經出現过一出用梵文改編的莎士比亞的“仲夏夜之夢”。古老戲劇的稿本也繼續有發現。一八九〇年，席尔凡·烈維教授編了一个戲劇目錄，其中包括一百八十九个作家所著的三百七十七种剧本。一个比較新的目錄則包括着六百五十种剧本。

古代剧本(迦梨陀婆和其他作家的)的語言是混合的——梵文和一种或多于一种的俗語，即由梵文变化而成的通俗語言。在同一出戲里，受过教育的人們用梵文說話，沒有受过教育的普通人們就說俗語；妇女——虽然也有例外，通常总說俗語。剧本中有很多詩歌，这些詩歌所用的語言都是梵文。这种混合起來的語文或者使戲劇更能接近于普通觀眾，它是文学用語和民間藝術要求之間的一种折衷的东西。不过，主要地說來，古代戲劇代表着一种貴族

藝術，是為那些熟悉世故的觀眾而編寫的，那些觀眾通常是朝廷中及類似的高貴人物的。席爾凡·烈維把它在某些地方和法國的悲劇相提並論，法國悲劇因為所選的主題的性質，使它脫離了群眾，而且因為它脫離現實生活，因此就創造了一種拘泥習俗的社會。

除了那些高級的文學戲劇以外，印度還一直有着民間戲劇；這種戲劇是以印度神話中的故事和一般觀眾所熟知的道德教訓為題材的，它較多地注重於外表和排場，而對於戲劇的本質注意較少。它所用的語言是各地方人民所用的語言，因此它的範圍只限于那個區域。至於梵文劇本，它所用語言是受過教育的人士所用的全印通用的語言，因此它風行於全印度。

梵劇無疑地是講究表演的，所以有細緻入微的舞台指示，關於觀眾座位也有詳細的規定。不像古代希臘戲劇，梵劇有女演員參加演出。在希臘戲劇和梵劇中，都含有一種對大自然的敏感，都感覺到它是大自然的一部分。它的抒情氣氛很濃厚，詩好像是整個人生的一部分，它充滿着深長的人情味和意義；它是常常被朗誦的。人們在閱讀希臘戲劇時，所看到許許多多的習俗、思想和生活方式，這就會突然間使人回憶到古代印度的習俗。不過，希臘戲劇和梵劇本質上還是有所不同的。

希臘戲劇的主要的基礎是悲劇，也就是關於邪惡的問題。人為甚么受苦受難？世界上為甚么有邪惡？這個宗教的謎、上帝的謎。人是一個何等可憐的東西，人生如朝露，卻對操縱一切的命運作盲目而無目的的掙扎，“這命運是那萬古長存、一成不變的定律”。人必須在痛苦中吸取教訓，如果是幸運的話，他會從掙扎中出頭。

“在這使人倦乏的海洋上，

躲過那狂風暴雨，安抵了庇身的海港，

他就会感到快慰欢暢！
誰能掙扎出头，自由解放，
誰就將感到快慰欢暢！
人生藝術是奇妙的塑像，
有些人也許超勝他的同胞只在黃金和权势上。
千千万萬的人們漂浮動蕩，
懷抱着千千万萬在發酵醞釀的希望；
他們如願以償抑或未能如願，
他們或已絕望抑仍為之憂傷頹唐；
漫長的歲月流逝而去，
誰能懂得人生快樂，誰就尋到了他的天堂！”

人從痛苦中得到教訓；他可以學會如何面臨人生，但他也認識到最終的神秘仍然存在，他不能對他的問題得到答案，也不能對善惡之謎加以解答。

“神秘玄妙，千形萬狀，
上帝創造的東西，各色各樣，
超越了恐懼或希望。
人們所求的目的難達，
明明有路而沒人想到。”^①

梵劇中沒有可以和希臘悲劇中所含有的力量和莊嚴相比擬的東西。的確，梵文中根本沒有悲劇，因為悲慘的結局是不許可的。它們從來就不討論這些根本問題，因為劇作家接受的是一般人所

① 上面兩首詩是從吉爾柏特·墨累教授所譯幼里披底的詩中摘錄的。第一首引自“醉神女伴歌”(The Bacchae)，第二首引自“阿爾塞斯替”(Alcestis——咏希臘神話中曾代夫死亡并从地府獲救的王后的詩。——譯者)。(原注)

承認的那種宗教信仰；例如生死輪迴、因果報應等等。意外的事或無緣無故的邪惡都不用作戲劇的題材，因為今生發生的事，一定是前生某些事情必然的結果。儘管人類不得不对那盲目勢力的干涉作無效的掙扎，其實這種干涉是並不存在的。哲學家 and 思想家對於這種簡單的解釋並不滿意，他們仍在繼續地深入探討，要尋出最終的原因和更詳盡的解釋。不過，人生一般地是被上述的那些信仰所支配的，戲劇作家們也沒有去辯駁。戲劇和梵文詩通常是和印度精神一致的，很少看得到对它反抗的痕迹。編寫劇本有嚴格的規則，很難違犯。可是對待命運也並不是軟弱的屈服，劇中男主人公總是一個抵抗萬難的勇者。闍那迦在“羅刹婆與印章”戲劇中輕蔑地說道：“愚昧無知的人靠天保佑，他們不謀自助，只是仰望著星辰，以求援救。”在編劇方面漸漸地摻入了人為的公式：英雄人物老是英雄人物，反面人物幾乎總是做得卑鄙下賤，很少有中間人物。

劇中也有強有力的戲劇性情景、動人的場面和人生的背景；這種人生的背景是一幅夢中的圖畫，又真又假。詩人用幻想通過了華麗的文字把這一切編制成篇。我們幾乎覺得——也許事實並不如此——印度的生活在當時是更寧靜、更安定，仿佛人生的根源已經發現了，對於人生許多問題的答案已經獲得了。人生平靜地度過去，而大風疾雨也不過使它的表面略起微波而已。像希臘悲劇中那種可怕的暴風雨一樣的東西是從來沒有的。然而它是很合乎人情，並且具有美學上的諧和和邏輯上的一致。席爾凡·烈維說：印度戲劇（“那叱迦”）至今仍是印度天才中最使人滿足的創作。

基斯教授^①也說道：“梵劇可以很正當地認為是印度詩中最高的產物，它本身概括了文學藝術的最終概念，這種文學藝術是那些

最富自覺性的印度作家們的成就。……婆羅門在這方面正像在其他許多方面一樣，雖然受到了許多詆毀，他們實在是印度智力上優越的泉源。他們曾產生了印度哲學，由於他們智慧上的另一次的努力，又發展了敏感而有力的戲劇形式。”

一本英譯的戍陀羅迦所編的“小泥車”劇本，一九二四年在紐約演出。“民族”雜誌的戲劇評論家約瑟夫·伍德·克魯支先生當時寫了一篇評論如下：“一個看客如果有地方可以看到理論家所談到的那種‘純粹藝術之戲劇’的真正例子的話，那末他在这出戲里面可以看到了。這出戲還會使他對於真正的東方智慧加以好好的思索。這種智慧不在於秘傳的教義而是在於它的溫柔仁慈。傳統的基督教中所有的溫柔仁慈，遠沒有它那樣的深厚和真實，因為基督教已經被希伯來思想中冷酷苛刻的那種正義所徹底腐化了。……這是一出雖然完全虛構假托，但卻深深動人心弦的戲；因為它雖然不是寫實的却是逼真的……無論這位作家是誰，也不管他是生在公元四世紀還是生在八世紀，他總是一位又善良又聰明的人，這種善良和智慧不是出之於道德家的口中或流利的筆上，而是發之於內心的。那種非常的同情心帶有青春和愛情的新鮮活潑的美，調和了他的沉靜氣氛；他也有足夠的經驗使他体会到一篇描述巧妙繁雜事情的輕鬆愉快的文章，可以當作一種工具來表達仁慈的博愛精神和具有自信心的善良品德……這樣的戲劇只有已經達到了成熟境界的文明才能產生出來。當一種文明在已經把它所面臨的一切問題考慮過了之後，它一定就要歸結於一些寧靜而

① 我屢次征引席爾凡·烈維所著的“印度的戲劇”（巴黎，一八九〇年版）和A·貝里得爾·基斯所著的“梵文戲劇”（牛津，一九二四年版），並且從這兩本書中引用了一些別的話。（原注）

質朴的像这种戲劇一样的东西。麥克佩斯 (Macbeth) 和奧塞羅 (Othello), 不管他們是多么偉大而使人兴奋的人物, 他們終究是野蛮的英雄人物; 因为莎士比亞剧中情緒的騷动是从兩種东西的冲突中產生的: 一种是新觉醒的情感, 另一种是由蛮荒时代就承襲下來的一連串的道德觀念。我們这时代的现实主义戲劇也是在同样的混乱中產生的。当問題得到解决、情欲和理智者的判断得到調和的时候, 剩下的就只有外表的格式了……在我們欧洲过去的古典作家中我們还找不出一部比印度的更为开明文雅的作品。”

九 梵文的生命力与持久性

梵文是一种非常富丽堂皇、花枝招展、繁茂荣滋的語文, 而又精細正确, 嚴格遵守着兩千六百年以前波你尼所制訂的文法的範圍。它擴充了, 更丰富了, 更充实華丽了, 但它始終固守着原來的本源。在梵文文学的衰退时代, 它丧失了一部分活力和文体上的質朴性, 它变为非常复雜, 被許多明喻和暗喻句子糾纏不清。文法規則本來是用以联綴字句的, 到了后人的手上竟变成了賣弄聰明的工具, 他們把整串的單字結合起來長到許多行。

威廉·瓊斯爵士远在公元一七八四年就說過: “勿論梵文多么古老, 它具有奇妙的結構; 它比希臘文更完善, 比拉丁文更丰富, 而且比上述兩者中任何一种文字更为优雅美妙; 在動詞字根和文法格式上, 它和兩者都有强烈的类似, 这絕不是偶然發生的現象; 它們中間的类似之点如此强烈, 沒有一个語言学家通盤研究过了这几种文字而不相信它們是同出一源的, 虽然这个共同的根源恐怕已經不复存在了……”

在威廉·瓊斯之后, 許多其他欧洲的学者, 英國的、法國的、德

國的、還有其他國家的也都研究了梵文，並奠定了一個新的科學的基礎——比較語言學。德國的學術在這個領域內漸漸趕過了頭，鑽研梵文最大的功勞必須歸諸這些十九世紀的德國學者們。差不多每個德國大學都有一個梵文系，有一兩個教授主持其事。印度的學術本很可觀，但它只有舊的風格，沒有批評的精神，除了阿拉伯文和波斯文以外，對於其他外國古典語言很少熟習。在歐洲人的影響之下，一種新派的學術在印度興起了，許多印度人到歐洲去，通常是到德國去，以新的研究方法和批判與比較的學習方法來訓練自己。這些印度人比歐洲人有占便宜的地方，也有吃虧的地方。吃虧的地方是由於他們有先入為主的觀念，從古遺傳下來的信仰及傳統；這些都妨害了心平氣和的批判。他們有一個很大的便宜，就是他們能夠鑽入到作品的精神里去，能夠描繪出作品發生時的环境，因此能夠和它更為協調。

語言較諸文法及語言學是一種更無限偉大的東西。它是一個種族和一個文化的天才所留下來的詩意的遺產，它也體現着形成種族和文化的那些活潑的思想和想像力。字的意義是隨着時代而改變的，舊的意義轉變成為新的意義而仍然保留着他們舊的外形。要了解一個古字和古的辭句的意義是困難的，要了解它的精神更為困難。如果我們要想窺見那古時的意義和前代使用這語言的人的心理，那就必須具備某種浪漫主義的和詩意的領悟能力。語言愈豐富多彩就愈困難。梵文像其他古典語文一樣，有很多的字不僅富於詩意，而且意義深長，並有許多相聯屬的觀念，這些是不能翻譯成精神和外貌都與它迥然相異的那種語文的。甚至它的文法、它的哲理也都有着豐富的詩意內容；有一本古代梵文字典就是用詩的形式編成的。

甚至我們這些曾經研究過梵文的人，想要鑽進這個古代語文的精神里去，想要重度那許久以前的世界里的生活，也非易事。不過在一些小的限度內我們也許可以做得得到，因為我們是古代傳統的繼承者，而那個古老的世界還存留在我們的幻想當中。我們印度的現代語言都是梵文後裔，它們大部分的辭彙和表達方法是得之于梵文的。梵文詩歌和哲學書中的許多豐富而有意義的字，不可能翻譯成外國語，它們却仍然還是我們各種民間通用語言中活生生的一部分。梵文本身儘管作為一種民間語文早已死亡了，但它仍有驚人的生命力。但對外國人而論，儘管有很好的學問，困難却更大。不幸的是學者和博學的人們很少是詩人，然而詮釋一種語文是需要學者兼詩人才作得了的。如巴爾特所指出的，我們常常從這些學者得到“不忠實的翻譯，因為他們着重直譯的緣故”。

因此，雖則比較語言學已經有了進步，而且在梵文的研究方面也作了許多的工作，但是對這個語言若用詩意的和浪漫主義的理解這個觀點來說，那麼還是頗為貧乏。從梵文翻譯成英文或任何其他外國語文的作品中，幾乎沒有稱得上有價值的，或者是忠實於原文的。由於不同的理由，印度人和外國人在這方面的工作都失敗了。這是很可惜的事，世界上失去了一件貴重的東西了，這種貴重的東西充滿了美麗、想像力和深刻的思想，這種貴重的東西不僅僅是印度的遺產，而且也應該是人類的遺產。

把聖經的權威版本譯成英文的這種具有堅苦訓練、虔誠理解以及銳敏洞察的工作不僅僅產生了一部尊嚴的書，而且賦予英國語文以一種力量和高貴的品質。好幾代的歐洲學者和詩人們，用愛好的心情從事精譯希臘和拉丁的古典作品，而產生了各種歐洲語文的優秀譯品。甚至因此普通的人們，在某種限度內也能够分

享那些文化的利益，而在他們的單調生活中得以瞥見一些真理和美妙。不幸的是，在梵文古典作品上此項工作尚待努力。什么时候会做这种工作呢？究竟將來是否还会做这种工作呢？我不知道。我們学者的人数愈來愈多了，他們的學術愈來愈有了成就，而且我們也有自己的詩人；但是在这兩者之間有一条日益增寬的鴻溝存在着。我們的創作傾向轉到不同的方面了，今天的世界對我們有很多的要求，几乎不能讓我們有从容研究古典作品的閑暇。特別是在印度，我們不得不把眼光朝另一方面看，以弥补那喪失已久的時間；我們在過去曾經过分沉浸在古典著作里，还有由于我們喪失了自己的創作本能，就是我們自称很珍愛的那些經典著作也不再使我們得到灵感了。我想印度經典的譯本是要繼續出現的，學者們會注意到使梵文的單字和名字拼寫正確，具備一切必要的發音符号，有很多的注解、解釋及研究比較。事實上，一切應有盡有，而且是按字义忠实地譯出，只是生气勃勃的精神消失了。原來很可愛，而且音調諧美、富于想像、帶着生命和欢乐的妙文，將變成古旧、平淡、陈腐的东西，既乏青春，又欠美感，只是帶一些書齋的灰塵和半夜油灯的臭味而已。

梵文究竟在多久以前就成为死的語文，意思就是說在不再成为口語有多久，我不知道。早在迦梨陀婆的时代，它就已經不是大众的語文了；虽然它是全印度受过教育者的語文。它就这样地維持了許多世紀，甚且还傳布到東南亞和中亞細亞的印度人居留地。公元后七世紀的柬埔寨就有正式的梵文詩文，可能还有剧本，这是有記載的。在泰國（暹羅）的一些典礼仪式中，至今还用梵文。梵文在印度的生命力是可驚人的。当十三世紀初期阿富汗統治者在德里皇位上登極的时候，波斯語成为大部分印度的宮廷用語，而逐

漸地許多受過教育的人們放棄梵文，採用了波斯語文。各種民間的語文，也在成長，而且發展出各種的文體。然而儘管在此種情形之下，梵文還是繼續存在，只是品質降低了。在一九三七年在特里凡特倫舉行的東方學大會上，托馬斯博士(Dr. F. F. Thomas)擔任主席，他指出：梵文在印度曾經是一個偉大的統一力量，它的用途還是多么普遍。他實際上還建議用一種簡體梵文——一種基本的梵文——作為現在全印度的共同語文！他引用了馬克斯·穆勒以前說過的話，並且表示同意道：“印度的過去和現在有着這樣一種驚人的連續性，儘管有屢次的社會變動，宗教改革，外國侵凌，但在那個偉大國度的整個範圍內，梵文可以說仍舊是一種唯一通行的口語……甚至在目前，在英國統治和英語教學了一個世紀之後，我相信梵文在印度被人們了解的程度，要比但丁時代拉丁文在歐洲被人們了解的程度更為廣泛。”

我不了解但丁時代歐洲有多少人懂得拉丁文，我也不知道在今天印度有多少人懂得梵文；只是懂得梵文的人數還是很多，特別是在南部。那些深通任何一種印度—亞利安語系現代語言——印地語、孟加拉語、馬拉塔語、古甲拉特語等等——的人們要懂得口說的簡單梵文不是很難的事。甚至本身純屬印度—亞利安語系的現代烏爾都語大概也有百分之八十的詞是從梵文變化出來的。一個詞究竟是從波斯文來的還是從梵文來的？這往往很難說，因為兩種文字的字源是相同的。南方的各種達羅毘荼系的語言，雖然來源和梵文完全不同，可是也從梵文借用並採用了大量的詞，幾乎它們的半數詞彙是和梵文密切有關的，這是一件很奇怪的事。

在整個中世紀時期中直到近代，各種科目的書，包括劇本在內，還有繼續使用梵文寫出來的。的確，這類書現在還不時出現，

梵文雜誌也是这样。水准不高，并且它們也沒有增加梵文文学一点价值。但是令人驚异的是梵文的势力，在这样悠久的时期中，会这样地一直維持下來了。有时候在公共集会上还用梵語來致詞，只是那些听众当然或多或少是有些學問的。

这种对于梵文的不断使用無疑地妨碍了各种現代印度語文的正常發展；受过教育的知識分子看不起那些現代印度語，認為它們是粗鄙的，不適宜于創作性或學術性的著作，这类著作本是用梵文，后來是常用波斯文寫成的。尽管有这种障碍，各省的重要語文在若干世紀中还是逐漸地形成了，發展了各种文体，建立了他們的文学。

在近代的泰國中，当它需要技術上的、科学上的或政治上的新術語的时候，許多詞是从梵文改作而成的，这是一件有趣的事情。

古代的印度人認為語音是很重要的，因此他們的詩和散文都有一种節奏的、音調諧和的風格。他們特別努力要保證詞的正确發音，为了这个目的定下了精密的規則。因为古代教学專憑口授，整部的書籍要記在心里，一輩一輩地傳下來，所以發音正确就更有必要了。單字發音所含的重大的意义使他們企圖把音和义相結合起來，結果有些結合很令人感到愉快，有些就成为拙劣而不自然的混合的东西。庄斯登曾經叙述过这一点：“印度的古典詩人們对于語音的变化殊有敏感，其他國家的文学少有和这相似的現象，他們的精巧的結合是無窮快乐的泉源。但是有些人把字音和字义配合得無疑是非常拙劣，他們用有限的輔音或甚至于只用一种輔音來做詩，犯下了真正的大錯。”^①

^① 引自庄斯登(E. H. Johnstone)的馬鳴菩薩所著“佛所行贊”譯本(一九三六年拉合尔版)。(原注)

虽在今天，吟誦吠陀詩篇时，仍然是遵照着古代規定的、謹嚴的發音規則。

近代的印度語言是从梵文变化出來的，因此称为印度—亞利安語系，計有印地—烏尔都語、孟加拉語、馬拉塔語、古甲拉特語、奧利薩語、阿薩密語、拉其斯坦語（印地語文的变体）、旁遮普語、信德語、帕塞托語、克什米尔語。屬於达罗毘荼語系的有：坦密耳語、泰魯古語、加那列語、馬來雅拉語。全印度所有語文都包括在这十五种之內。在这些語言中印地語及其变体的烏尔都語流行最廣，甚至不講这种語言的地方也都听得懂。除此以外，只有一些方言和文化落后的山林地区的部落在極有限的地域內所講的尚未成熟的口語而已。那种据說印度有五百种或更多的語言，那种反來复去的說法，只是語言学家們心中虛構出來的东西。戶籍調查員把它当作独立的語言而予以登記的有方言中的每种变化和阿薩密—孟加拉与緬甸交界地方的山区中每一种土語，其实有的不过是几百人或几千人所說的話而已。这些所謂几百种語言之中大部分只限于印度东方边疆和与緬甸交界的东方边疆。如果依照这些戶籍調查員們所用的方法，那末欧洲也有好几百种語言；我想，德國就可以列出大約六十种。

真正的印度語言問題和这种多种多样性并無关系，問題实际上只限于印地—烏尔都語，它是一种語言而有兩種文体、兩種字体。在講的时候，几乎沒有任何差別，但是寫起來，尤其是在文雅的体裁中差別就大了。过去曾經有人努力过，而現在也还在繼續努力要縮小这种差別，要發展一种通常称为印度斯坦語的共同文体。这正在發展成为全印度人民都懂得的一种共同語言。

从梵文变化出來的印度—亞利安語系中之一的帕塞托語是印

度西北边疆省区和阿富汗的流行語言。它比較我們其他的任何語文受到更多波斯語的影響。这个边区地方在过去曾接連不断的產生过梵文的特出思想家、学者和文法家。

錫蘭的語文是僧伽羅語；这也是直接从梵文变化出來的印度—亞利安語系中的一种。僧伽羅种族不但从印度取得了他們的宗教——佛教，而且在种族和語言学上也和印度人有血統关系。

現在大家已經明白承認，梵文和欧洲的古典語文以及近代語言是接近的。甚至斯拉夫体系的各种語言和梵文也有許多共同的形式和字源。在欧洲語言中最接近梵文的要算是立陶宛語了。

十 佛教哲学

据說，佛所用的語言是他居住地方的普通語，是一种从梵文变化出來的俗語。他当然一定了解梵文，不过为了要深入民間，所以他寧願說民間通行的那种語言。初期佛典用的巴利語，就是从这种俗語發展出來的。佛的談話和其他記載以及議論是在他死后很久方用巴利語記錄下來的，这些文件就成为錫蘭、緬甸、暹罗的佛教基礎；在这几个國家里盛行的是小乘佛教。

佛滅后几百年梵文在印度曾經有过一度复兴；佛教的学者們也用梵文寫着他們的哲学和其他文章。馬鳴菩薩的著作和剧本（这是我們所有的最早的剧本），原为佛教作宣傳用的，都是用梵文寫成。这些印度佛教学者的梵文著作傳到了中國、日本、西藏和中亞細亞，在这些地方通行的是大乘佛教。

佛降生时，正是印度有着一个驚人的精神激动和哲学探索的时代。不僅僅在印度有这种情形，因为那也是老子、孔子、瑣罗亞斯德^①、畢达哥拉斯的时代。在印度那个时代產生了唯物主义和

“薄伽梵歌”，佛教和耆那教还有其他許多的思潮；种种后來都結合在印度哲学的各个体系中去了。那思想有不同的層次，一層引到一層，并且有时互相重叠。不同的哲学派別与佛教并肩發展，而佛教本身也有許多的裂痕因而引起了教內不同宗派的分立。理性的哲学精神逐漸衰退，代之而兴的是些煩瑣哲学和好辯論的爭執。

佛曾經屢次警告人們不要在形而上学的各种問題上作学究式的爭論。据說他曾經講过“人在說不出所以然的事情上應該不开口”。真理要在人生本身中去尋求，而不是在对人生領域以外的各种事件的爭辯中去尋求，因为那些事情不是人类理智所能及的。他又強調人生的倫理方面；顯然他認為人們由于全神貫注在形而上学的玄秘微妙上反而使倫理方面沒有受到注意而遭受了損失。初期的佛教反映了一些佛的这种哲学的和理性的精神，所以它的探索是根据經驗的。在經驗世界中，純然存在的概念是不能理解的，因此置之不論，同样的，造物主的觀念也是一个不能用邏輯來証明的假定，所以也置之不論。不过經驗仍然存在着；在某种意义上也可說是足够真实的；除非它是單純演变中的流动，是一种永在演变成为另外一件事物的流动以外，它还能够是甚么呢？因此这些中間程度的现实性是獲得承認的，進一步的探索，就根据了心理学的基礎沿着这些路綫進展的。

佛虽是一个反抗者，可是并不曾使他和本土的古代信仰隔絕。黎斯·大衛茲夫人說道：“乔答摩生为印度人，受的是印度人的教养，过的是印度人的生活，死的时候仍然是一个印度人。……乔答摩的形而上学和原理，很少不能在一种或他种正統派的体系中尋

① 沃敬(拜火教)始祖。——譯者

找出來的；他的道德倫理有很多可以和早期或晚期的印度教書籍中的東西相比美。喬答摩的創作力是在於他把旁人已經說過的東西加以修正、擴充、發揚光大，並加以系統化；是在於把一些印度教最著名的思想家所公認的公道和正義的原則，貫徹到它們的論理的結論上面去。^{*}他和其他大師的分別主要在於他那懸摯的熱情和他那廣闊的大慈大悲的精神。”^①

然而佛已經播下了反抗當日宗教中的因襲陋習的種子。他的遭人反對並不在於他的理論或哲學——因為每一種哲學，只要他仍然是一種理論的話，都可以在正統信仰的範圍內加以提倡的——而是在於和人們社會生活和組織的相抵觸。那種舊的體系在思想上是自由而可以變通的，聽任各種不同意見的存在，但在實踐上它是頑固的，不允許違反習俗的。因此，佛教就不可避免地傾向於脫離舊信仰了；佛死之後這裂痕更趨擴大。

初期佛教衰退的時候，佛教的大乘形式發展起來了；較古的一種稱為小乘。大乘佛教把佛當作神看待，而且開始把他當作一個具有人性的神來敬奉。佛像也從希臘占領的西北部出現了。大約就在這個時候，印度的婆羅門教和梵文學術又有一度復興。大乘與小乘之間，爭論甚為激烈；並且在此後的全部歷史中，還繼續着不斷的爭論和互相反對。小乘佛教的國家（錫蘭、緬甸、暹羅）甚至到今天還有些輕視中國及日本通行的佛教，而我想同樣的心情在對方也是有的。

小乘佛教多少有些墨守古代的清規，並且把它拘限於巴利文經典之內，大乘佛教却向各方面伸張，它差不多對於一切都能容

^① 這一段和其他許多皆引自拉德哈克里希南爵士（Sir S. Radhakrishnan）的“印度哲學”一書（倫敦喬治愛倫及恩文公司一九四〇年版）。（原注）

忍,并且能適應每个國家的特殊風尚。在印度,它开始接近民間的宗教。在其他的地区里如中國、日本和西藏,它都有独立的發展。若干初期最偉大的佛教思想家,擯弃了佛对于灵魂的存在所持的不可知論,把灵魂徹底否定了。在大批有大智慧的人們之中,龍樹菩薩巍然地成为印度產生的最偉大的人物之一。他生活在迦膩色迦王的时代,約在公元开始的时候,他是制定大乘教义的主要負責人。他的思想之有力和大胆是驚人的,他并不怕他的結論会被大多数人認為驚世駭俗。他用嚴酷的邏輯一直追踪辯論,甚至于連他自己所信仰的都加以否定。思想不能自己知道自己,也不能走出它自己的圈子,也不会知道另一种思想。离开了宇宙沒有神,离开了神也沒有宇宙,兩者同样都是外貌。他就这样地繼續推究以至于一切都沒有了,真实和錯誤沒有区别,对任何事物的了解或誤解都沒有可能,因为不論何人怎能对于不真实的事物發生誤解呢?沒有东西是真实的,这世界只是一种現象的存在;它只是我們所信任而又不能清楚地加以解釋的那些性質和关系的概念体系而已。然而在所有这些經驗的后面,他暗示着一种东西——絕對性——而这是超越我們思想能力以外的东西,因为就在思想的过程中,它又变为相对性的东西了^①。

① 苏联科学院的斯徹尔巴次基(Th. Stcherbatsky)教授在其一九二七年列寧格勒出版的“佛教的涅槃概念”一書中認為龍樹應該“列入人类偉大哲学家之中。”他說:“龍樹的絕妙文体总是令人感到有趣味、豪放,使人無法回答,有时也仿佛帶点傲慢。”他把龍樹的看法拿來和卜拉德賽(Bradley)与黑格尔的見解相比較說道:“卜拉德賽对于日常世界中差不多一切的概念:如事物和性質、关系、空間与時間、变化、因果、动和自己等,都——加以非难,与龍樹的否定論正相巧合,这是很令人注目的。从印度人的观点看來,卜拉德賽可以認為一个真正的中观派哲学家,然而在这些相同点之外,我們在黑格尔的辯証法和龍樹的辯証法之間或者可以發現更要大的親切的类似。”

这“絕對性”在佛教哲学中往往被称为“舜若多”（“空性”），也就是“空”（“舜若”这字就指的是“○”的符号），然而它和我們空虚或無的观念大不相同^②。在我們世俗的經驗中，我們只得称之为無，因为沒有別的字可用；但是用形而上学的现实的名詞來說，它意味着某种超越物質世界的而又普遍地存在于一切事物之內的东西。一位有名的佛教学者說道：“只因为有了舜若多（空性）一切才成为可能；缺了它，世界上的一切就沒有可能性了。”

凡此一切都表現出形而上学把人們引到什么地方去了，由此可見佛的警戒人們不要这样地想入非非是何等的聪明啊！然而人类的理智不肯把自己拘束住，明明知道那种知識的果实抓不到手，还是不断地伸出手去。形而上学在佛教哲学中發展了，不过所用的方法是以心理学上的理解为基础的。还有它的洞察心理状态的能力也是令人驚奇的。現代心理学里下意識的我是被明顯地重視而且加以討論过。有人曾經把一本古書里非常好的一段文章指給我看，这使我不免回憶到伊底卜斯变态心結的学說，虽然理解的方

斯徹尔巴次基指出有些佛教哲学的宗派与近代科学观点尤其是对于根据热力学函数定律的宇宙最終情况的概念当中有某些类似之点。他提出一个有趣味的故事。当苏联在外貝加尔新成立的布利亞特共和國的教育当局發動反宗教宣傳的时候，他們強調說近代科学主張一种唯物主义的宇宙觀。那个共和國中的相信大乘佛教的和尚著一本小冊子加以反駁，指出他們并非不知道唯物主义，而且指出在事实上，佛教哲学的一派曾經發展了一种唯物主义的学說。（原注）

② 斯徹尔巴次基教授是这一門学科的权威，曾經親自審校过各种語文的原本，包括西藏文在內，他說舜若多是相对性。每件事物都是相对的，相互依賴的，本身沒有絕對性。因此它是舜若。在另一方面，完全超乎現象世界之外还有一些东西存在，但是包括世界在內，是可以認為絕對的。这不能够用可确定的，現象世界的名詞加以想像或描述，因此它就被看作是“眞如”（*tathata*）。这种絕對也被称为舜若多。（原注）

法是完全不同的。①

佛教中發展出四種明確的哲學派別：兩派屬於小乘佛教，兩派屬於大乘佛教。所有這一切的佛教哲學體系皆發源于奧義書（即波尼煞曇），但是他們並不承認吠陀的權威。它們所以區別於大約在同時發展的那些所謂印度教哲學體系的就是由於它們對於吠陀的否認。這些印度教體系一般地是接受吠陀的，在某種意義上說它們也是在形式上尊敬吠陀的，可是並不承認吠陀沒有錯誤。實際上它們是自作主張，對吠陀並不十分注意。因為吠陀和奧義書（即波尼煞曇）是出於許多人的口吻，所以後來的思想家們就可能各據一說畸重畸輕，而在這個基礎上建立起他們的思想體系。

拉德哈克里希南教授就依照了四種學派中所表現的情形去敘述佛教思想的邏輯動態。最初是二元論的形而上學，把知識看作是對物體的直接感受。在第二階段中，把各種觀念作為了解現實所要通過的媒介，因此在精神和物質之間就豎起了一層屏障。這兩個階段代表的是小乘宗派。大乘宗派則向前進了一步，它拋棄了心象後面的事物，把一切體驗歸結為心中的一系列的概念。相對性的概念和下意識的我也應時而生了。在這最後一個階段中——這是龍樹菩薩的中觀派哲學——精神本身分解成為一些單純的概念，給我們留下來的只是一些我們不能具體地說出來的、散漫的、個別的觀念和知覺而已。

① 這段出現於世親菩薩（婆藪盤豆 Vasubandhu）的“阿毘達磨俱舍論”（Abhidharmakosa），原書寫於公元五世紀初期，搜集了先前的見解及傳統。梵文原文已經散失。但中文及藏文譯本還存在。中文本是由有名的中國高僧玄奘所譯的。法文譯本是从中文本重譯的（巴黎—魯文一九二六年版）。我在監獄的同事和伴侶納倫德拉·德夫（Acharya Narendra Dev）將此書从法文譯成印地文及英文，他向我指出這一段文章。這是在第三章。（原注）

于是乎我們就最后达到了空气般的一無所有的境地了，或者是一种我們有限度的智力所难于領会的事物，以致于不能把它描寫出來或給它下一个定义。至多我們只能說那是一种意識——这叫作“識”(Vijyana)。

尽管用心理学和形而上学的分析，得到了这样一个結論，它最后把不可見的世界的概念，或把絕對的概念归結成为純粹的意識，因而就成为空無所有了，就我們所能使用的或理解的字眼而論是这样的，虽然如此，它仍然強調在我們这个有限的世界之中倫理关系是有肯定的价值的。因此在我們的生活中，在我們的人类关系中，我們仍应遵守倫理，过善良的生活。对于这个生活，对于这个現象的世界，我們能够而且也应该应用我們的理智、知識和經驗。至于“無限”，或不管將它称作甚么，是超越人世以外的；对它而論，理智、知識和經驗却都应用不上。

十一 佛教对印度教的影响

佛的教义对于古老的亞利安宗教和印度通行的民众信仰有些甚么影响呢？毫無疑义，这些教义对于宗教生活和民族生活的許多方面產生了强大而持久的影响。佛也許未曾想到自己是一个新宗教的开山祖师；可能他僅自視為一个改良家而已。但是他那生机活潑的品格和强有力的教旨，对于許多社会上和宗教上的陋習从事攻击，不可避免地就引起他和故步自封的教徒們的冲突。他并不曾自以为是一个当时通行的社会制度秩序或經濟組織的根本推翻者；他接受它們的基本前提，僅僅只攻击它們所滋生出來的罪惡而已。不过，他所起的作用，倒多少有些像一个社会革命家；因此，他就触怒了热心于維持当时社会習俗的婆罗門階級的人。

在佛的教义中，本來没有什么和印度教那种寬大的思想范疇不能協調的地方，不过如果婆罗門的权势遭受到攻击时，那就是另一回事了。

令人注意的是，佛教是首先在印度北部婆罗門教势力薄弱的摩揭陀地方生根的，它逐漸向西方和北方傳布，許多婆罗門也加入了佛教。在初期它主要是一个刹帝利的运动，不过它很能够打劫一般民众的心。大概是由于后来婆罗門的参加佛教，佛教才比較地更沿着哲学和形而上学的路綫上發展了。大乘佛教的發展，可能主要也是由于佛教徒中的婆罗門的关系，因为在某些方面，尤其是它的教規寬大的宗派上，大乘佛教与当时各种形式的亞利安信仰更相接近。

佛教在許多方面影响了印度的生活，这是必然的，因为必須記得，佛教在印度是一种千年以上的、活生生的、有力的、傳播廣远的宗教。即便在它衰退的一个漫長時間中，也就是后来它实际上已經不成为印度的一种單独的宗教时，他有很多的内容，依然成为印度教的一部分，而在民族方式的生活和思想中存留着。虽然如此，佛教作为宗教終于受到人民的摺弃，然而那不可磨滅的印痕仍然存在，并且强烈地影响了种族的發展。这种持久的影响不在于教条或哲学理論，也不在于宗教信仰，而在于佛的倫理的、社会的和实际的理想主义以及他的宗教。这些东西影响了我們的人民，并在他們身上留下了不可磨滅的烙印，正如基督教的倫理观念影响了欧洲，虽然它对于它的教条并不怎样注意；也正像伊斯蘭教中合乎人情的、社会的以及实事求是的認識，影响了許多人，虽然他們对于伊斯蘭教的宗教仪式和信仰并不發生兴趣。

印度的亞利安信仰主要是局限于本地的一种民族的宗教，它

所發展的社会种姓組織也強調了它的这一方面。它沒有傳教的企圖，沒有誘人改变宗教，也不注意到印度國界之外。在印度國度以內，它依照着自己那种謙遜的不太經心的作風進行，因而同化了新來的和旧的人們，經常在他們之中形成了新的种姓。在那些時日中，对外界抱这种态度也是很自然的，因为交通困难并且也几乎沒有与國外發生接触的的必要。当然为了貿易和其他目的的接触是有的，然而这接触对于印度的生活和方式沒有什么影响。印度生活好比一个汪洋大海，是自給自足的，廣大而又具多样性的，容納得下各种潮流并有充分活动的余地，它是自覺的，全心貫注在自己身上，不管國土以外發生些甚么事情。但是一股清新的泉水从这海洋的中心噴出來了，一道新鮮澄清的水傾瀉而出，在原來的水面上引起了微波，于是泛濫開來；所有人和自然所造成的那些旧的壁壘和障碍物，它一概都不顧了。本來，这个佛的教旨的新源泉是对印度民族而發的，但它也是对印度民族以外的人而發的。它是对美好人生的一种普遍号召，它不承認階級、种姓或民族的界綫。

以它那时候的印度而論，这是一种新奇的想法。阿育王是用偉大的作風在这上面采取行动的第一人；他派遣使節到外國，还派遣教徒到國外活动。于是印度对世界的認識开始發展起來了，公元早期几世紀中的龐大殖民事業多半就是这种認識所導致的。那些远涉重洋的远征隊是印度統治者們所組織的，他們随帶着婆羅門制度和亞利安文化。就一个独立自足而又正在建立着一个互相排斥的种姓制度的信仰和文化而論，这可以說是意外的發展。只有一种强大的推动力和改变他們基本見解的因素才能够造成这样的情勢。那推动力可能是由于很多的原因，最重要的是由于貿

易和社会發达中的需要，但見解的改变則是部分地由于佛教和佛教所引起的國際接触。在当时，印度教也是相当活潑而且充滿着外溢的潜力，不过它以前对于外國并不多大注意。这新信仰的普遍性所產生的效果之一，就是鼓舞着这活潑的精力向远方國家發展。

許多与吠陀有关的教仪和礼節消滅了，許多更流行的宗教形式也消滅了，特别是那种祭牲的行为。非暴力觀念在吠陀和奥义書（即波尼煞曇）中原本有的，而現在佛教則加以強調，耆那教对此，更为重視。这是对于生命的一种新的尊重和对于动物的仁慈。在所有这一切的后面，都是为的是要努力求得人生的美好和提高。

佛曾經否定过嚴格禁慾主义的道德价值；但他的教义的整个后果还是对于人生的一种悲觀主义。这特别是小乘佛教的見地，而耆那教的主張更其如此。它們所着重的是來世，所想望的是解脫，从世間的重荷里解放出來。節制性慾是被提倡的，素食的風尚也增盛了。所有这些思想在佛以前的印度本來就有的，不过重視的程度各有不同。古代亞利安理想所強調的是一种充实而多方面的人生。學道階段是節慾和鍛煉的階段；家主充分参加生活上的各种活动，性生活也作为其中的一部分。此后就漸次从这些活动中后退，把更多精神集中于公共的服务和个人方面的提高。只有当老景到來，在人生的最后階段中，才是要从生活的正常工作和对人生的依戀中徹底引退的时候了。

从前居住在森林村落中的小群的偏向苦行的人們往往能吸引弟子。随着佛教的兴起，龐大的庙宇和尼庵到处建筑起來了，經常有人前去參拜。現在的比哈尔（Bihar）省名本身就是从庙宇毘訶

罗(*Vihara*) 这个字引伸而來的，这表明着那个廣大的区域内一定有过許許多多的庙宇。这些庙宇同时也是教育机关，或者是与学校有关系的，有时与大学也有关系。

不僅印度如此，就是整个中亞細亞也有为数極多的宏偉佛寺。在伯勒赫地方有一个出名的庙宇，可以容納僧侶一千人；关于这个，我們現在还有許多記載，它的名字叫作“新庙”(納婆·毘呵罗, *Nava-vihara*)，在波斯文中叫做諾巴哈尔(*Naubahar*)。

佛教在中國、日本和緬甸曾經長期盛行，为甚么它在印度所造成的那种出世思想要远比上述那些國家为甚呢？我說不出所以然；但是我猜想，每个國家的民族背景都有强大的力量，能够把宗教按照各自的形式來塑鑄。例如中國，它有孔子、老子和其他哲学家們所演变出來的强有力的傳統。再者，中國和日本崇奉的是大乘佛教，它的人生觀要比較小乘佛教少一些悲觀的成份。印度也受了耆那教的影响，在所有这一切教义和哲学中耆那教是最具有出世和厭世主义的。

佛教对于印度及其社会組織，还有一种很奇特的影响，这种影响好像是与它的整个見地完全相反的。这就是关于种姓的看法。佛教不贊成种姓，但却承認它原來的基礎。在佛的时代，种姓制度很有彈性，还没有發展到后来那样地嚴格。能力、品格和職業要比較出身受到更大的重視。佛本人常常把婆罗門这个名詞当作一个意义，指能干的、認真的、受过鍛煉的人。在歌者奥义書中有一段有名的故事，告訴我們当时对种姓和性关系的看法。

这是关于薩第亞嘉馬的故事。他母親名叫賈巴拉。他想做賢人乔答摩(这乔答摩并不是佛)的弟子。当他离家的时候，他問母親道：“我是甚么家庭出身？”他母親說：“我的孩子，我不知道你的

家庭出身。年輕的時候，我忙得像个婢女一樣（在我父親家服侍客人），我懷孕有了你。我不知道你是屬於甚麼家庭。我的名字叫賈巴拉，你的名字叫做薩第亞嘉馬。因此你就說是薩第亞嘉馬·賈巴拉吧（這就是說賈巴拉的兒子薩第亞嘉馬）。”

於是薩第亞嘉馬去見喬答摩，這位賢人問起他的家庭。他用他母親的話來回答。大師就說道：“除非一個真正的婆羅門，沒有別人肯這樣說出的。朋友，去取些薪柴來罷。我將傳授你。你是一個誠實人。”

大概在佛的時代，婆羅門是唯一的多少嚴格的種姓。刹帝利或統治階級是以他們的集團和家庭傳統自豪的，但作為一個階級而論，他們開放門禁，讓那些成為統治者們的個人和家庭來參加。就其餘的人而論，大多數是吠舍也就是農人們，這是一種受人敬重的行業。此外還有其他職業的種姓。所謂無種姓的人們，不可接觸者，似乎為數甚少，大概是一些山林中的人和一些以處理死尸為職業的人們。

耆那教和佛教的強調非暴力，使人們把耕地認為賤業，因為耕地往往造成動物生命的摧殘。這種職業本來是印度亞利安人曾經引以自豪的；到此時，儘管它根本上仍有重要性，它在國家內有些地方都已受到輕視，那些實際在耕種田地的人的社會地位也都降低了。

佛教原來是對祭司的權勢和宗教儀式的一種反抗，它本來反對把任何人的地位降低，剝奪他的發展和享受高尚生活的機會，而此時在不知不覺之中造成了為數龐大的農民地位的低落。要把這種責任歸咎於佛教那是錯誤的，因為在別的地方，佛教並沒有發生過這類的影響。實在是種姓制度中固有的本質把它引到這個方向

來的。耆那教因為熱烈傾慕非暴力的緣故，也推它沿着那條道路走去——佛教在無意之間在這種過程中也起了作用。

十二 印度教怎樣同化佛教

八九年前我在巴黎的時候，安得烈·馬爾羅和我有一次談話；一開始他就向我提出了一個奇怪的問題。他問我，一千多年以前，印度教不經過任何巨大衝突就把有組織的佛教排擠出了印度，那是甚麼緣故呢？印度教怎麼能夠不經過那曾使多少國家歷史丑惡化的常見的宗教戰爭就把一種偉大而傳布甚廣的民間宗教吸收了？那時候的印度教擁有些什麼內在的生命力或勢力使它能完成這樣一個偉大功績呢？今天的印度是否還擁有此種內在的生命力和勢力呢？如其有的話，那麼它的自由和偉大就有保證了。

這個問題也許是一個法國知識分子而又是一個行動家的典型問題。然而歐美人士很少會為這類問題憂心的；他們心里充滿了太多的現代的問題。那些現代世界問題也充滿了馬爾羅的心中并使他感到煩心。憑着他那強有力的善于分析的智力，他在各處追尋光明，不論在過去或是在現在的事情中，不論在思想方面、在言辭方面，在著作方面或是最好的在行動當中，在生死存亡的孤注當中他都在找。

這在馬爾羅顯然并不僅是一個理論問題，他心中本就裝滿了這問題，所以我們一見面他就脫口而出了。這正是我心中的問題，或者可以說正是我心中常在思量着的那種問題。但我還沒得到對他和我都滿意的回答。回答和解釋當然是有的，只是好像都沒有打中問題的核心。

顯然佛教在印度并没受到過廣泛的或強暴的摧殘。在印度的

統治者和勢力雄厚的僧伽團體之間偶爾也有過局部的糾紛或衝突。這些衝突通常是由於政治上的原因，並沒有任何根本上的分歧。必須記住，印度教從來不曾完全被佛教所代替過，甚至當佛教勢力在印度極盛的時候，印度教仍然普遍地流行着。佛教在印度是壽終正寢的，或者也可以說是衰朽凋謝下去而轉變為一種別的東西。基斯說道：“印度有一種奇怪的天才，能夠把別人的東西，加以改變，使其同化。”既然外國借來的事物真的可以使其轉變同化，那麼它自己頭腦和思想中所生出來的東西就更不消說了。佛教不但完全是印度的產物，它的哲學和以前的印度思想以及吠檀多（奧義書）哲學是一氣相連的。奧義書還譏刺過祭司權勢和禮拜儀式，並且輕視過種姓的重要性。

婆羅門教和佛教彼此互有影響，儘管它們有着辯證上的衝突，或者正因為它們有這樣的衝突，所以它們在哲學領域內，在民眾信仰範圍內，就更是互相接近了。大乘佛教和婆羅門教的體系及形式尤其接近。只要能夠保持它的倫理的背景，大乘佛教是願意和幾乎任何事物妥協的。婆羅門教把佛當作阿跋多羅（“垂迹”，“神的化身”），也就是神。佛教也是如此。大乘教義傳布迅速，但是它的範圍雖獲擴張，它的品質和特色卻有了損失。寺院變得很富有而成為既得權利者的中心，教規也鬆弛了；巫術和迷信潛入到民眾崇拜的儀式中來了。佛教在印度存在了一千年之後，就有逐漸衰退的現象。黎斯·大衛茲夫人指出它在那時期的病態說：“……在這些病態幻想的難以抗拒的影響之下，喬答摩的道德教義幾乎都隱藏不見了。理論在成長壯大，每一種新的措施和新的假定都要引出另外一種措施和假定，一直弄到滿天都是些腦筋里所偽造的事物，而佛教始祖的崇高而平易的教訓，反被一堆炫人的形而上學

的玄妙所掩蔽了。”^①

这一段描寫也很可以適用於那時折磨着婆羅門教及其分派的許多“病態幻想”和“腦筋里所偽造的事物”上面。

佛教開始是在印度社會和精神復興及改革的時候。它灌輸一種新生命的气息到人民中間，它开辟了民衆力量的新泉源，解放領導作用的新的天才和能力。在阿育王的皇家維護下，它傳布得很快，成為印度最有勢力的宗教。它還傳布到別的國家，有修養的佛教學者川流不息地往來于印度及其他國家之間，這種情形繼續了好幾世紀之久。在佛降世一千年後，公元後五世紀時，中國求法高僧法顯來到印度，他見到佛教在它的祖國還是非常興盛。在公元後七世紀一個更出名的求法高僧玄奘來到印度，那時他已看到衰敗的征兆，雖然甚至那時在某一些區域中，佛教還是很強大的。此後相當多的佛教學者和僧人就逐漸地從印度轉徙到中國去了。

另一方面，在公元後四、五世紀笈多王朝統治之下，婆羅門教一度復活，而且還有一個偉大的文化復興。這絲毫沒有反抗佛教的意義，但是它當然是增加了婆羅門教的重要性和勢力，並且也是對於佛教的出世思想的一種反感。後期的笈多王朝對於匈奴的侵襲作過長期的抗拒，雖然終於把他們逐走，可是國家削弱了，衰退的歷程也自此開始。後來有過幾度光輝的時期，也涌現了許多特出的人物，但是婆羅門教和佛教都退化了，兩種宗教中都產生了種種陋習；因此，要區別它們就不很容易。如果說婆羅門教同化了佛教，那麼這種歷程在很多方面也改變了婆羅門教本身。

在第八世紀，印度最偉大哲學家之一商羯羅大師（Shankarāc-

① 拉姆哈克里希南著：“印度哲學”，愛倫及恩文公司一九二七年版。（原注）

havya) 开始为印度教僧人組織教派；这是采用旧时佛教的僧伽組織。以前，婆罗門教內沒有这样的僧侶組織；虽說僧侶的小集团是存在的。

在孟加拉省东部及印度西北部信德地方还存留着一些退化了的佛教形式；除此以外佛教在印度已經逐漸消失下去而不复成为傳布遼闊的宗教了。

十三 印度的哲学看法

虽然一种思想会啓發出另一种思想，而每种思想通常与人生中变化着的气質有关；虽然人类智力的合乎邏輯的动态也有时可以辨識；但是各种思想是錯綜交疊的，新旧思想平行發展，不相調和而且常常互相冲突。即便是个人的智力也是充滿着一大堆矛盾，要把他的許多行动調和一致是困难的。一个包括着文化發展的所有階段的民族，在他們本身上，在他們的思想、信仰和活动当中，代表着那所以導致“現在”的那些各个过去时代。可能，他們的活動比較地更能適應現代文化的現狀，不然的話，就会擱淺，而且也会与人生中东蕩的潮流隔絕；但是在这些活动的后面还有些原始的信仰和盲目的崇信。令人驚奇的是，在工業先進的國家中，每一个人都在自动地使用或利用最新的近代發明或器械，而偏偏还有那理性所否定的和理智所不能接受的許多信仰和頑固的想法。当然，一个功成名就的政客，不見得在理性上或智力上就必定是出眾的人。一位律師可能是光芒四射的辯護士兼法學家，而在其他事情上特別茫昧無知。甚至一个現代典型代表的科學家，当他走出研究室或實驗室的時候，也常會遺忘了科學的方法和看法。

即使是对我們日常生活有物質方面影響的那些問題也是如

此。在哲学和形而上学中，問題就比較間接，它与我們的日常工作的关系也比較少。除非我們在智力方面經過嚴格的陶冶訓練，我們中大多数是完全不理解這些問題的。不过我們大家都有某种自覺的或不自覺的人生哲学，如果不是自己想出來的，那就是承襲而來，或是从別人接受過來而認作当然。再不然我們为了避免思想的冒險就去相信某种宗教的主义或信条，或者去相信國运，或者去相信一种模糊而能自慰的人道主义。所有这些和还有其他是常常并存在一起的；不过很少有可以把它們联系起來的，于是乎我們就發展出一些分裂的个性，它們各在它自己的領域內，分別起着作用。

在那些古代的歲月里，人的个性可能有着較大的協調和一致性，虽然它的水准要比今天的为低；至于某些顯然屬於很高类型的个人，当然是例外。当人类在經歷这漫長的过渡时期之中，我們把那旧的一致性摧毀了，然而还未能找到另外一种新的。我們依然墨守着独断主义的宗教，依附着老朽不堪的習俗和信仰，但偏要用科学方法的說法，冒称是依据科学方法生活的。或者科学对于理解人生这方面是太狹隘了，它忽略了人生的許多重要方面，因此它不能安排下適當的基礎來达成一种新的一致和協調。可能科学現在正在逐漸放寬这个基礎，我們將为人类的个性獲得一种比以前的水准还更高超的新的協調。

但在今日這個問題是更艰难复雜了，因为它已經出了人的个性範圍。在远古和中世紀那有限制的範圍之內，要培养一种協調的个性或者是比較容易些。在那市鎮和鄉村的小天地內对于社会組織和行为只有着固定的概念，个人和集团度着他們自給自足的生活，一般地是不受外界風云的影响的。在今天，就是个人的範圍

也是变为世界性的了，社会組織的各种不同概念互相冲突，而在它們后面还有不同的人生哲学。某一地方發生的大風可能在这里造成旋風，而在別处引起反旋風。因此，如果个人要獲得協調，就必須全世界有一种社会性的協調來予以支援。

在印度远甚于其他各处，关于社会組織的那种旧的概念以及造成那种概念的人生哲学，还多少有些流傳到現在。若非那概念和那人生哲学具有一些优点能使社会安定，并且能使社会適合于生活的条件，它們是不可能如此的。它們中的劣点若非已經勝过了那优点，它們也不会終归失敗而成为一种累贅和障碍，而与人生脫節。但無論如何这种概念和人生哲学在今天不能認為是孤立的現象；我們一定要从世界的关系联系上來觀察它們，并要設法使它們和世界協調。

哈斐尔說：“宗教在印度不能算是一种教条，而是適應于各个不同階級的精神發展并適應于不同的生活条件的一种人类行为中可行的假定。”人們可能繼續相信与人生無關的教条，但是人类行为中可行的假定就必須能起作用，能和人生取得一致，不然它就会阻碍人生了。这种假定所以能存在的真正理由，实在就是它在实行上的可能性，它能和人生取得一致，和使它自己能適應在变化中的环境。只要它能够这样做，它就尽了它的功用，完成了分配給它的任务。当它从人生的曲綫上越出常軌而和社会的需要失去联系，而使它与人生的距离加大，它就丧失了它所有的一切生命力和意义了。

形而上学的理論和推測并不涉及人生中总在变化着的那些东西，而是那些东西后面的永久性的现实，如果永久性的现实真是有的話。因此它們具有某种的永久性，是不受外界变迁的影响的。

然而無可避免地，這種理論和推測也是它本身環境中的產物，也是懷着這種理論和揣測的人類思想發展狀態中的產物。假使它們的勢力擴大了，它們就會影響一個民族的一般人生哲學。在印度，哲學，在它的高級領域中雖然局限于少數特定的人士，但是它的普及性較其他任何地方為大；在形成民族的見地和培養某種特殊心情上，它一直有過強有力的影響。

佛教哲學在這過程中發揮了重要的作用。在中世紀時代，伊斯蘭教為了想彌縫印度教與伊斯蘭教的社会和宗教組織間的裂痕，通過發展出來的許多新教派直接間接地在民族見地上留下了它的痕迹。但大體上，最有勢力的還是印度的六派哲學，也就是所謂的“見”。這些學派中間有几派本身就大大受到了佛教思想的影響。它們都被認為是正統派。雖然它們具有許多共同的觀念，不過他們的理解和結論不同。有多神論，有相信人格化的神（上帝）的有神論，有純粹的一元論，也有根本不承認神而以進化論為依據的學派。唯心主義和現實主義兩者都有。在這複雜而包容的印度精神的各個不同的多面體上就表示出了它們的一致性和多樣性。馬克斯·繆勒把這兩種因素提出來叫人注意：“……這種真相使我獲得了更深的印象……就是，在這六派哲學的多樣性的後面，有一種可稱為民族的和人民大眾的哲學的共同寶庫……每一位思想家都可以為了自己的目的而從中汲取。”

它們中間都有一個共同的假定：那就是認為宇宙是有秩序的，而且是根據規律來發生作用的，它當中存在着偉大的節奏。類似這樣的一些假定是有其必要的，否則就難于用任何方式來解釋它了。雖然因果關係的定律發生着作用，個人還是有操縱自己命運的相當自由。他們相信轉世，強調不自私的仁愛和公正無私的活

勁。他們信賴邏輯和理智，有效地用之從事辯論，只是認為直覺往往比較兩者更為偉大。只要理智可以应用于往往超过它的範圍以外的問題，一般的辯論都是在理性的基礎上進行的。基斯教授曾經指出道：“這些學派的确是正統派，它們承認神聖經典的權威，但是它們用世間的方法來處理萬有存在的問題。神聖經典的實際應用為了給所得的結論加上一種神聖的氣派，其實得到那種結論不但未經過經典的幫助，而且是否和經典的教義一致也是很可懷疑的。”

十四 哲學的六大派別

談到印度哲學各派別的初期萌芽，我們就得追溯到佛教前的時期。婆羅門教各派哲學與佛教哲學是并肩逐漸地發展起來的，它們往往彼此互相批評又往往彼此互相援用。在耶穌紀元開始以前，從許多類似的雜糅紛歧的派別中婆羅門教哲學六派已經形成而且固定下來了。它們之中的每一派各各代表着一種獨立的理解，獨特的論證，然而它們并非各自孤立，而寧可說是一個大圖案中的組成部分。

六派哲學的名稱為：（1）正理派；（2）勝論派；（3）數論派（即僧佉派）；（4）瑜伽派；（5）彌曼差派；（6）吠檀多派。

正理（尼也耶）派所採用的方法是分析的、合于邏輯的。實際上，“正理”的意義就是邏輯，也就是正確推理的科學。它有多方面與亞里士多德的三段論法相彷彿，雖然這兩者之間也存在着基本上的差別。正理派所包含的邏輯的原理為其他的一切哲學各派所接受，而且在整個遠古和中世紀時期直到今天，在印度學校和大學中都把教授正理派哲學當作一種智力鍛煉。現代的教育把它廢棄

了，可是凡是用旧式方法教授梵文的地方，正理派哲学还是課程中間的主要成分。人們不唯把它当作哲学研究必不可少的准备功夫，而且也是每一个受过教育的人必需的智力訓練。它在旧式印度教育中所占地位的重要性，至少与亞里士多德的邏輯在欧洲教育中相等。

当然，它的方法与現代客观研究的科学方法是很不相同的。不过它也具备自己特有的批判性及科学性，它不依賴信仰，而是竭力用批判的精神來檢討知識对象，采用邏輯論証的方法一步一步地向前推進。它里面也隱藏着一些信仰和不能用推理方法來处理的某些假定前提。既經接受若干假定以后，体系就建立在那些基礎上了。它的假定認為在人生和自然界之間存在着一种協調和一致性。这种学派相信有具人性的神，有各自的灵魂，有原子的宇宙。人并不單是一个灵魂，也不單是一副軀壳，而是兩者結合的產物。这种学派將現實認作是灵魂和大自然的綜合物。

勝論派的哲学有許多方面是与正理派相类似的。它強調个别小我及事物的分立性，并且發揮了宇宙的原子学說。它認為宇宙为“达磨”(法)也就是道德律所主宰，整个的系統就是圍繞着这“达磨”运行。神的假定并未被明白地承認。在正理派和勝論派以及初期佛教哲学之間有許多接近之点。整个說來，它們采用的皆是現實的看法。

在公元前七世紀左右，据說迦毘罗曾从早期的和佛教以前的許多思潮中將数論派哲学整理出來。这种哲学体系是值得注意的。根据理查·加尔倍的說法：“迦毘罗的学說在世界史上第一次表現出人类理智的完全独立自由及其对于本身能力的充份自信。”

数論派成为一个內部調和一致的体系是在佛教兴起之后。它

的學說是從人的理智中發生出來的純哲學的和形而上學的概念，很少涉及客觀的觀察。的確，這樣的觀察在力所不逮的事物上是無可為力的。和佛教相似，數論派是沿着合乎理性主義的探索途徑而進行的，它和佛教論戰，是用佛教自己的根據，即憑借推理辯論而不依靠引証權威的原則。由於這種根據理性的認識方法，神就不得被排除出去了。所以在數論派哲學中既無具人性的神，也無無人性的神，既非一神論的，又非一元論的。它的理解完全是無神論的，它摧毀了超自然的宗教的基礎。它不相信世界為神所創造，而認為乃是由于不斷進化所演成，乃是精神或者說多種精神，與物質的交互反應的結果，雖然那種物質本身是帶有活力的性質的。這演進是一種繼續不斷的過程。

數論被稱為二元論哲學，因為它的結構建立在兩種主要根源之上：一種叫“自性”，即永遠活躍而在變化着的性能或活力；一種叫“神我”，即不變的精神。精神或靈魂，或意識性質的事物為數無限。在這本体不動的精神的影響下，活力發了出來，而造成了不斷地在演變的世界。因果關係是被承認的，不過它認為實際上果是潛伏在因之中的。因和果成為同一事物的未經演變和已經演變的兩種狀態。雖然從我們的實踐的觀點而論，因果是迥然不同的，性格各別的，但基本上兩者之間有一種一致性。

這樣地繼續推論下去，便顯出了這極為錯綜複雜而因素繁多的自然界由於這隱而未顯的“自性”或活力，通過“神我”或意識的影響以及因果原理，是怎樣地已在演變而且仍在繼續不斷地變化和發展。宇宙中最低級和最高級事物之間是有着連續性和一致性的。這整個概念是形而上學的，這種依據某些假定而進行的論證是冗長的、複雜的、依靠推理的。

波丹閣利的瑜伽派本質上是一種導致心靈和精神的訓練所採取的鍛煉身心的方法。波丹閣利不唯將這個古老學派固定下來，而且還為波你尼的梵文文法作了有名的注釋。這本稱為“大疏”的注釋與波你尼氏的原著同樣地成為經典著作。列寧格勒的斯徹爾巴次基教授曾經寫道：“在印度的理想的科學著作就是附有波丹閣利注釋的波你尼文法。”^①

“瑜伽”目前在歐美是一個大家熟悉的名詞，然而了解的人很少。它是與一些奇特的實行方法聯繫在一起的，主要的是像佛像那樣端坐，注視着臍穴或鼻尖^②。在西方有些人學得操練身體的特殊離奇動作而自命為這一門的專家，使得輕信而好奇的人們敬服而被利用。其實這派哲學並不止於這些法術，它所根據的是一種心理上的概念，認為適當地訓練智力可以達到某種較高的意識水平。它意味著一種為自己本身去發現事物的方法而並非一種預先擬定的對於現實或宇宙的形而上學的理論。因此它是實驗性的，而且也指示出施行實驗最合適的條件。方法既然如此，所以，這方法是任何哲學流派無論其理論上的說法如何，都能採用的。因此無神主義的數論派哲學也可以使用這種方法。佛教發展了它自己的“瑜伽”訓練方式，部分地和這相似，部分地又不相同。這樣看來波丹閣利的瑜伽派中理論部分是無足重輕的，重要的還在方法。對於神的信仰並非該派的一個主要部分，但有人以為對於具人性

① 文法學者波丹閣利和“瑜伽經”的作者是否一人還未能確定。這位文法家的生死年代是肯定知道的——紀元前第二世紀。有些人的意見認為“瑜伽經”的作者另是一人，生於二三百年以後。（原注）

② “瑜伽”有結合的意義。可能它與英文中的“yoke”——联接、結合的意思——同一字源。（原注）

的神的信仰和虔奉是有助于精神的集中的，因而也切于实用。

“瑜伽”的后期各階段据說能达到某种直觉的視力，或者达到一种有如神秘主义者所說的“最高欢乐”的境界。这是否是一种導向更远的知識門徑的高級心理状态呢？抑或僅为一种自我催眠呢？我不得而知。即使假定前者有可能，而且后者也确实發生过，但是就人的心理方面說，沒有調節好的“瑜伽”曾經有时造成不幸的后果。

但是在达到这些沉思冥想的最后階段以前，須得要实行身心的鍛煉。身体要健康合適，柔軟而端庄，結实而强壯。它規定着一套体操和呼吸方法，为的是要控制着身体而且正常地实行深呼吸。体操的操字是一个錯誤字眼，因为并没有剧烈运动在內。它們只是身体所采取的一些姿勢——叫做“坐”——若是做得恰到好处可以令人輕松愉快，身体变强，毫不疲倦。普通体操方法是冲來冲去、急扭急动、独脚跳躍和跳动，把人弄得气喘吁吁，疲憊不堪的，把它与印度古老而典型的保持身体的方法來比較，这种老方法就很可注意了。其他的体操方法在印度也很普遍，如角斗、游泳、騎馬、劍術、射箭、舞杵，一种类似日本“柔術”的运动以及許多其他的消遣和遊戲。但这种古老的“坐”的方法或者更能代表印度，而且更能与印度的哲学精神相配合。其中保持着一种平衡，即使当运动身体的时候，还保持着一种从容不迫。气力和適當健康的獲得并不需耗費任何精力或使心緒不安。正由于这样，这些“坐”法適用于任何年齡的人，有几种甚至老年人都做得來。

“坐”法种类甚多。許多年來我常常生活在不利于身心的环境中，只要我有机会，我就操練一些簡單的选择过的“坐”法。無疑地我曾經大獲其益。这些和若干練習呼吸的运动是我練習“瑜伽”体

系的身体运动的范围。我从未超越鍛煉身体上的初級階段，而我的心依然是难于駕馭的，不就范的次数太多了。

身体的鍛煉包括着飲食合宜的食物，和擯弃不合宜者，同时还要有瑜伽派所認為修身的准备工夫。这种准备包括非暴力、信实、節制等等。非暴力或戒殺生（“不害”）这个詞的涵义远超过戒用有形武力的意思。它是要避免惡意和怀恨。

瑜伽派認為凡此一切都是導致官能的控制的；随后用沉思默想的功夫，最后再把精神高度貫注起來，这就能够引起各种直觉了。

辨喜，即維維卡南达，是最偉大的近代瑜伽派及吠檀多派的代表人物之一，他反复強調“瑜伽”的實驗性質并主張“瑜伽”應該以理性為基礎。“这些瑜伽中沒有一种宗派是揚弃理智的，沒有一個人要你把眼睛蒙住，或者把你的理性交付給任何派系的僧侶手中。……每一种瑜伽都教你把握住理性，堅牢守住勿令失墜”。虽然“瑜伽”和吠檀多的精神也許与科学的精神接近，但他們所处理的实在是不同的媒介，因此里面就藏着重大的分歧了。根据“瑜伽”之說，精神不限于智慧；并且“思想即是行动，而只有行动才能使思想有任何价值。”灵感和直觉是被承認的，然而它們不致于引入迷途嗎？辨喜回答說灵感万不可以与理智相抵触，他說：“我們所称为灵感的东西是理性的發展。到直觉的路徑是要通过理智的……真正灵感絕不会与理智相矛盾。有了矛盾就不是真灵感。”他又說：“灵感必定是对个人和全体有益的；不是为了虛名或榮譽，或是为了个人利益。它应当总是为了世界的利益，完全是不自私的。”

他又說：“經驗是知識的唯一泉源。”我們使用于科学和外界知識上的研究方法應該应用到宗教上去。“一种宗教若經这样的研

究而被推翻，那它就不过是一种無用的、無价值的迷信；不如愈早消滅愈好。……为甚么宗教会主張它們不必受理智論点的拘束呢，这沒有人知道……因为人类服从理性成为無神論者要比較依据任何人的意見而盲目地相信兩億天神还來得好些……也許有先知者，他們超越了感官的限制，能够瞥見到另一个世界去。只有等到我們也能照样做到的时候；我們才肯相信，否則是不会的。”有人說理性不够有力，常常也犯錯誤。如果理性是軟弱無力的，那么为甚么要認為一群僧侶是較优良的導師呢？“我一定要依从我的理智”，辨喜繼續說道：“因为尽管它軟弱無力，透过它能够有一些獲致真理的机会。……我們因此應該随从理性，而且也應該同情于那些沒有达到任何信仰而仍在随从理性的人們……研究这种‘罗閣瑜伽’（Raja yoga）沒有信仰的必要。在你自己還沒發現之前，不要相信任何东西。”^①

辨喜对于理性的不断強調和他的拒絕因徒憑信任而接受任何主張，其來源乃是由于他热烈相信智力的自由，而且也因为他曾經在他的本國中見到过权威的危害。他說道：“因为在我降生的國度中，他們極端地利用权力。”因此他根据所信的來解釋——他有权利來解釋——古老的瑜伽学派和吠檀多。但不管在它們里面包藏着若干实验和理性，他們所涉及的領域却非普通人所能达到的，甚至非普通人所能了解的——这是屬於心灵和心理的體驗範圍与我們所知的及所習慣的世界完全不相同。那些实验和體驗当然不僅限于印度，在基督教的神秘主义者、波斯的苏非派以及其他人的記錄中也有許多关于他們的証据。这些體驗是如何地相互类似真是

① 辨喜的著作的大多数摘錄系摘自罗曼·罗蘭氏所著“維維卡南達傳”。（原注）

奇怪。正如罗曼·罗兰所說：“这些體驗指示出宗教體驗的偉大事实的普遍性及不断發生，在民族与時間的不同面貌之下，它們的密切类似，証明出人类精神的持久的一致性——或者更恰当一点說，証明出人类所含的要素成份的同一性。因为宗教體驗比精神还要深邃些，精神本身还得要搜求宗教經驗。”

那么，“瑜伽”是一种探究个人心灵背景的实验学派，因此它就是一种發展某种知觉力和控制心灵的实验学派了。现代心理学能够利用此种实验学派到多大的程度我不得而知；但稍微尝试作一下似乎是值得的。奥罗宾多·哥斯对于“瑜伽”所下的定义如下：“整个罗閣瑜伽依賴这种知觉力和體驗；我們的内心成份、配合、官能、力量是可以分离或分解的，能够从新配合的，可以施之于新奇而从前以为不可能的用途，或者可能經過一定的内在过程而轉变和归并入一种新的大綜合。”

其次一种哲学派別称为弥曼差（声論）派。这是一种仪式主义，并且傾向于多神教。現在流傳的印度教与印度法律大受这一派及其中主張的达磨（法，也就是正当生活方式）的那些規条的影响。值得注意的是印度的多神教是一种奇特的多神教，提婆（“天”），即一些輝煌發光者或天神們，尽管具有特殊的威力，而在造物界中还被認為低于人类一等。印度教徒与佛教徒兩者均相信人的出生是“存在”在“親証”（“自我实现”）的途程中所达到的最高階段。甚至“天”們也只有降生为人才能够獲致此种自由与“实现”。这种观念顯然是与通常的多神教相去甚远。佛教徒主張只有人能够达到佛性的無上正覺（The supreme consummation of Buddhahood）。

第六，也就是这些学派中的最后一个是吠檀多派。这一派發

源于奥义書，發展而形成多种多样的形态，但是总以一元論的宇宙哲学为基础的。它不認為数論派的“神我”与“自性”是独立的本体，而認為都是一个單一实体——“絕對”的变相。在早期吠檀多的基礎之上，商羯罗大师創立了一种体系称作不二論的吠檀多。代表今日印度教的占优势的哲学观点的就是这派哲学。

它根据着純粹的一元論，在形而上学的意义上的唯一終極的現实体就是“阿特瑪”（“自我”），也就是絕對灵魂。那是主体，其余的皆是客体。至于那个絕對灵魂如何滲透一切，个体如何顯示为众体，而又因为那“絕對”是不可分割不可分开的緣故，依然保持其整体性，所有这一切都非邏輯推理的方法所能解釋，因为我們的智力是受到这个有限的世界的限制的。奥义書曾描述过这“絕對”，如果这可以称为描述的話：“此为整体，彼亦为整体；整体自整体中來；自整体中取出整体之后，而整体依然为整体。”

商羯罗創建一种微妙錯綜的知識論，从某一些假設出發，用邏輯論証的手段一步接着一步地引導到不二論的完整体系。个体灵魂不是一个分立的实体，而是那个絕對灵魂的本身，虽然在某些方面受到限制。它好比是封閉在瓶中的空間一般，而“阿特瑪”（“自我”）則为宇宙的大空。为了便于实用，可以把它們当作实际上截然有所区别的，但是这种区别只是表面上的，并非真正如此。自由就包含着实现这种一致性，就是个体与絕對灵魂的一体。

我們在周圍所看見的現象世界僅是那个現實的反映或是它在經驗的面上所投的陰影而已。它曾經被叫作“摩耶”（“幻”），被誤譯成“幻覺”了。但它并不是無。它是有無之間的居間形态。它是一种相对的有，因此，或者相对性的概念能使我們了解“摩耶”的含義更接近些。那么这个世界內的善惡是甚么呢？它們也僅僅是沒

有实体的反映和陰影么？不管在究極的分析中他們是些甚么，这些倫理的区别在我們这个經驗的世界中是有用和重要的。当个人作为个人而發生作用的时候，它們是有用的。

这些有限的个人們对于無窮無边的事物若不加以限制是無法想像的。对于它，他們只能够作成有限的和客觀的概念。但甚至这些有限的形式和概念归根結底还是根据無限与絕對。因此宗教的形式就成为相对的东西了，每一个人都可以随意去作出自己所能作的各种概念。

商羯罗贊成婆罗門教的根据种姓基礎的社会生活制度。因为它所代表的是种族的集体經驗和智慧。然而他主張任何种姓的任何人皆可獲得最高的知識。

在商羯罗的态度和哲学中，为了追求在他認為是每个人的最后目标的个人自由，有一种否定世界和退避人世間正常活动的意味。他也不断坚持自我牺牲和超脫的态度。

然而商羯罗还是一个精力驚人非常積極的人物。他并不是一个退縮到他的蝸殼內或森林深处的逃避主义者，只求独善其身，而遺忘了他人的遭遇。他生長于远在印度南方的馬拉巴，他不停地旅行全印度，与不計其数的人会面，辯駁着、爭論着、推論着、說服着，以他自己的热心和偉大精力的一部分灌輸給他們。顯然可見，他是一个强烈地意識到自己的使命的人，他把从科摩林角起到喜馬拉雅山为止整个印度看作是他的行动範圍，他認為整个印度文化上是團結一致的，为一致的精神所鼓舞着，虽然这种精神可能采取多种外表形式。他竭力想把他那当时使印度精神煩惱的各种思潮綜合起來，从那紛歧复雜中，建立起一致的看法。在短短的三十二年的生命中，他做了許多位長寿的人的工作，而在印度遺留下他

那直到今天还是很顯著的強大智力和丰满人格的印記。他是一個奇特的混合物——一位哲學家、一位學者、一位不可知論者、一位神秘主義者、一位詩人、一位聖人，還要加上他是一位實際的改良家和能干的組織者。他第一次在婆羅門教中創立起十種宗教組織，其中四個到今天還大有勢力。他建立了四個大修道院，彼此相互遠隔，差不多在印度的四角上。一座在南方賈索爾的斯倫吉利地方，另一座在東海岸的浦里地方，第三座在西海岸的加提雅瓦爾的德瓦拉卡地方，第四座在喜馬拉雅山的中心巴德里那特地方。在三十二歲的時候，這位來自南方熱帶地區的婆羅門教徒死在喜馬拉雅山的白雪復蓋的區域中的基達那特。

當時印度區域遼闊，旅行困難，運輸工具甚為遲緩而且是原始式的，因此商羯羅通過印度作這些長距離旅行是有意義的。要去做這些旅行的思想本身以及他到各處與同類的人們會見，用那種全印度有學問的人們的共同語言梵文來向他們講話，這些就表現出甚至在那種久遠的日子當中就存在的印度的基本的一致性。在那時候或較早些的時候，這樣的旅行不會是不普通的；儘管有着政治上的割據，人們仍能來來往往，新書籍流播甚遠，每一種新思想或新理論在全國之內傳播迅速而成為興奮的談話和經常熱烈辯論的主題。不唯在受過教育的人們中間有一種共同的知識和文化生活，而且大量的人民不斷的旅行到無數地方去朝山拜神，這些聖地遍布全國，從史詩的時代起已經有名了。所有這一切來來往往與來自全國各處的人們會面一定加強了共同國土共同文化的觀念。這種旅行不限于上層種姓；香客中有的是各種姓各階層的男男女女。不管在老百姓的心目中這些朝山會有些甚麼宗教意義，人們當時都如同今天似的將它們當做休假的時間，作樂和觀光全國各處的

机会。每一朝拜之处都能看出印度人民种种很大相异的風俗、服裝和語言的橫剖面，而人民也很能够覺察到他們的共同特征和那把他們團結起來又把大家吸引到一个地方相会的那些联系力。甚至南北語言的殊异对于这种交际往返也不成其为难以克服的障碍。

这就是当时的情形，無疑地商羯罗也充分了解这些情形。似乎商羯罗还想再加上这种民族一致和共同覺悟的意識。他在知識、哲学和宗教上發生着作用，他竭力想在全國範圍內造成更大的思想一致性。他也在民众的水准上做了多方面的工作，推翻了許多教条，对于一切有能力進入他的哲学神殿的人們他大开方便之門。他把他的四座修道院安排在印度的东西南北，他顯然想提倡印度在文化上是有一致性的这个概念。这四座修道院的所在地原來就是全國各地人去朝拜的地方，現在更是了。

古代的印度人是多么恰当的选择出他們朝拜的聖地啊！它們差不多总是位于美好的天然环境的可爱地点。在克什米尔有亞馬拉那特的冰洞，在印度的南端接近科摩林角的拉美錫瓦拉門地方有童貞女神的庙宇。聖地之中当然有貝拿勒斯与哈德瓦，靠着喜馬拉雅山的山麓，在那兒恒河从它的弯弯曲曲的山谷流到下面的平原去；有普拉雅嘉（即阿拉哈巴），恒河在此地与朱木拿河匯合；还有朱木拿河边的馬都拉及布林达班納，它的周圍聚集着关于黑天的一些傳說；还有菩提伽耶，据說是佛成道的地方；而在南部还有許多的地方。許多的古庙，尤其是南印度的庙宇，都有許多的雕刻及古代藝術品的遺迹。到許多这些地方去游歷就可因而洞察到古代的印度藝術。

商羯罗据說有助于結束了佛教这种在印度傳布廣远的宗教，

此后，婆羅門教就把它吸收到兄弟般的友愛擁抱中去了。其實，即在商羯羅時代以前，印度的佛教早已經凋零了。婆羅門教中反對商羯羅的人都稱他為喬裝的佛教徒。的確佛教對他影響是很大的。

十五 印度與中國

中國與印度互相接近，並開展了很多接觸，這是得力於佛教的。在阿育王朝以前，是否已經有過這樣的接觸，不得而知；但是可能已經有過海上貿易，因為絲一向是中國輸入的。不過在更早些時期，一定還有過陸路上的接觸和民族的移動，因為蒙古人種面貌的特征，在印度東部各邊區時常見到；在尼泊爾更為顯著；在阿薩密（舊稱迦摩縷波）和孟加拉也很明顯。按照歷史的說法，阿育王的教徒是開路先鋒，自從佛教在中國開始傳布以來，一千年的悠長歲月中，拜佛求經的香客和學者們絡繹不絕地往來于中印之間。他們越過戈壁沙漠，中央亞細亞的平原和高山，翻過喜馬拉雅山，這是一條漫長、艱苦、充滿危險的旅程。很多印度人和中國人死在途中；據說這些香客的死亡率最高曾達百分之九十。很多人幸而達到了目的地之後，並沒回去，而是選定新的國土安居下來了。還有另外一條道路，雖不見得更安全，但是可能稍近些。這條路就是經過印度支那、爪哇、蘇門答臘、馬來亞和尼可巴群島的海道，也是經常有人走的。拜佛求經的香客也有由陸路出去而由海道回家的。佛教和印度文化當時已傳遍中央亞細亞和印度尼西亞的某些區域。無數的廟宇和學術中心羅布于這些廣大區域之內，因此往來中印間的旅客們，無論在陸路上，或是在海道上，都可受到招待而得到投宿之所。從中國來的學者們，有時在半路上停留在印

度尼西亞境內印度人聚居之所達數月之久，先學梵文，然後再來印度。

印度學者訪問中國的第一篇記載，是關於攝摩騰的，他在公元六十七年、漢明帝時代到達中國，可能是被邀請而去的。攝摩騰住在洛水旁邊的洛陽。法護就是伴同他去的，在此後的一些歲月中，到中國的印度著名學者還有佛馱跋陀羅（覺賢），佛藏（Jinabhadra），鳩摩羅什，真諦闍那崛多和達摩大師等。這些學者們每人都帶有一群僧徒同行。據說某一時期（第六世紀），單在洛陽境內就曾經有過三千以上的印度僧人和一萬戶印度家庭。

這些去到中國的印度學者們不僅隨身帶有許多梵文寫本，並把它們譯成中文，其中有些人還能用中文來著書。他們對於中國文學包括詩詞都有相當的貢獻。鳩摩羅什在公元四〇一年去到中國，他是一位多產的作家，傳留下來各種不同的書籍，多達四十七種。他的中文風格，據說是很優美的。他把印度大師“龍樹菩薩傳”譯成中文。闍那崛多是第六世紀下半期去到中國的。梵文著作由他譯成中文的有三十七種。他的博學宏才受到很大的敬仰，連唐朝某一個皇帝，也成為他的信徒。

中印之間的关系是相互交流的，許多中國學者也來到了印度。在最著名的學者之中，遺留有旅程紀錄的是法顯、宋雲、玄奘和義淨。法顯在五世紀到達印度，他是鳩摩羅什在中國時所收的門徒。當他在去往印度的前夕向他的師父辭行的時候，曾有过一段有趣的記載。鳩摩羅什囑咐他不要把全部時間都用在只是尋求宗教知識上面，而應該詳細地研究印度人民的生活和習慣，這樣才能够了解整個的印度人民和他們的國家。法顯曾留在波吒厘子城佛教寺院里求學。

在到印度的中國旅客中最著名的是玄奘，他是在七世紀唐朝極盛時代，也正是戒日王統治印度北部時來到印度的。玄奘是由陸路橫過戈壁沙漠、吐魯番、庫車、塔什干、撒馬爾罕、伯勒赫、和闐和叶爾羌（莎車縣），越過喜馬拉雅山來到印度。他告訴我們途中許多驚險的經過和他所克服的危險，有關中央亞細亞的佛教統治者和寺院以及熱誠皈依佛教的突厥人。他游遍印度各地，到處受到款待和崇敬。他對這些地方和人民作了精確的觀察，並記載下他所聽到的一些令人快樂的和奇幻的故事。他在距離波吒厘子城不遠的偉大的那爛陀佛教寺院度過許多年。這個寺院是以有各種學科著名的，它吸引了窮鄉僻壤的印度學生來就學。據說多至一萬個學生和僧徒曾住在寺中。玄奘在那里得到學位，最後成為這個寺院的副院長。

玄奘所著的“大唐西域記”，是一本引人入勝的書。玄奘來自一個具有高度文明並歷經變遷的國家，它的首都長安是當時藝術和學術的中心，所以他對印度情形的評論和記載是可寶貴的。關於當時的教育制度，他說道：“開蒙誘進，先遵十二章。七歲之後，漸授五明大論：一曰聲明，釋詁訓字，詮目流別。二曰巧明，技術機關，陰陽曆數。三曰醫方明，禁咒閑邪，藥石針艾。四曰因明，考定正邪，研覈真偽。五曰內明，究暢五乘因果，妙理其婆羅門學。”他特別為印度人民的好學不倦所感動。初等一類的教育普遍發展，因為和尚和僧徒都是教師。關於印度人民，他說道：“性雖狷急，志甚貞質。于財無苟得，于義有余讓……詭譎不行，盟誓為信。政教尚質，風俗猶和。凶悖群小，時虧國憲，謀危君上，事迹彰明，則常幽囹圄，無所刑戮，任其生死，不齒人倫。”他又說：“政教既寬，機務亦簡。戶不籍書，人無徭課……商賈逐利來往，貿遷津路，關防輕稅

后过。國家營建，不虛勞役，据其成功，酬之价直。”

玄奘由原路回國，途中經過中央亞細亞，隨身帶了許多佛教著作的寫本。从他的記載上可以得到一个生动的印象，就是說从呼罗珊、伊拉克、摩苏尔直到叙利亞的边境为止，佛教仍占着很大的势力。不过实际上正在这个时候，佛教在那些地方已經漸趋沒落，而阿拉伯已經开始奉行的伊斯蘭教正在發展，很快地就傳布到上述各地了。談到伊朗人民，玄奘作了一个有趣的观察，他說道：“人性燥暴，俗無礼义。文字語言，异于諸國。無学藝，多工伎。凡諸造作，鄰境所重。”

伊朗在当时和过去及后來一样，都集中力量于增加生活上的美好和优雅方面，它的影响廣泛地傳布于亞細亞。玄奘告訴了我們，在戈壁沙漠邊緣一个奇异的小王國吐魯番的情况；而这情况我們近年來从考古学家的考証中知道得更多了。在这个國家里，各种文化傳入以后，互相溶合，結成了一个丰富的混合体，这个混合体从中國、印度、波斯甚至希臘方面吸取灵感。吐魯番的語言是印欧語系的，是由印度、伊朗來的，在某些地方类似欧洲的居尔特（Celtic）語言。宗教來自印度，生活方式來自中國，他們所有的許多藝術作品來自伊朗。他們所塑造的精美的佛身和男女神的雕像和壁画上，往往有印度的帷幕和希臘的冠戴首飾。格罗塞說道：“这些女神的神像代表了印度的温柔，希臘的流丽和中國的秀美，而集其大成。”

玄奘返國后，受到皇帝和人民的欢迎，于是安居下來著書立說，翻譯他从印度帶回去的經典寫本。有一个故事上說，当多年以前玄奘要啓程的时候，唐太宗拾了一撮塵土彈入酒杯中說：“日久年深，山遙路远。御弟可進此酒，寧恋本鄉一捻土，莫爱他鄉万兩

金。”

玄奘的訪問印度，受到了中印兩國人民極大的尊崇而導致兩國君主發生了政治上的接觸。曲女城的戒日王和唐朝的皇帝交換了使節。玄奘本人仍和印度保持接觸，與印度朋友互相通信，並接受經典寫本。有兩封原來是用梵文寫的有趣的信還在中國保存着。一封信是一個印度佛教學者慧天尊者在公元六五四年寫給玄奘的。在問候和報告朋友近況，以及他們的文學作品之外，他說：“今共寄白氈一双，示不空心。路遠莫怪其少，願領彼。須經論，錄名附來，當為抄送。”玄奘在他的復信上說：“又往年使還，承戒賢法師無常。奉問摧割，不能已已……玄奘所將經論，已翻瑜伽師地論等大小三十余部……。又前渡信渡河失經一駄，今錄名如后，有信請為附來。并有片物供養，願垂納。路遠不得多，莫嫌鮮薄。”^①

玄奘告訴我們不少有關那爛陀佛教寺院的事，而且在別的記載上也提到這個寺院。幾年前，當我去看已發掘出來的那爛陀廢墟的時候，使我对這個寺院設計規模的宏大感到驚奇。已經發掘出來的只是其中的一部分，其餘部分的上面現已成為住宅區。單單掘出來的這一部分，就包括着許多大院子——周圍環繞着用石頭建築的堂皇大廈。

玄奘在中國示寂不久後，另一位著名的求經者來到印度，他名叫義淨。他在公元六七一年從中國啓程，兩年以後才到達耽摩栗底——胡格里河口的印度口岸。他是由海道來的，在室利佛逝、現在蘇門答臘的巨港（Palembang）停留了几个月學習梵文。他所以取道海上是有某種意義的，因為那時候中央亞細亞可能有不安情

^① 見“印度與中國”（“India and China”）一書所引，師覺月博士（Dr. P. C. Bagchi）著，加爾各答一九四四年版。（原注）

況和政治變動正在發生。許多星羅棋布在中央亞細亞的友善的佛寺，也許已不存在。另一個取道海上的可能緣由是海道較為方便，因為在印度尼西亞僑居的印度人增多了，而且印度和這些國家間的經常貿易及其他接觸都有了發展。從他和別人的記載上可以看出，那時在波斯（伊朗）、印度、馬來亞、蘇門答臘和中國之間已經有了定期的航綫。義淨是搭波斯船從廣東先到蘇門答臘的。

義淨也在那爛陀佛教寺院研究過一個長時期，帶回了數百種梵文經典。他最關心的是佛教典禮和儀式的細節，對這些事情，他敘述得很詳細。關於風俗習慣、衣服和食品他也說得很多。小麥和現在一樣是印度北部的食物，在南部和東部則是食米。間或也吃肉，不過很少見。（義淨所說大概關於佛徒的多而其他方面較少。）澄清過的牛酪油、油、牛乳和乳酪到處都有。糕餅和水果也都很多。義淨又觀察到印度人對於某些儀文上的純潔性非常重視。“然五天之地云與諸國有別異者，以此淨觸為初基耳。”“然而神州齋法，與西國不同，所食殘余，主還自取。”

義淨提到印度時，總稱它為西方，但他說西方又名“阿離耶提舍”（Aryadesha）；“阿離耶”是“聖”的意思，“提舍”是“方”的意思。因為這個地方不斷地產生聖哲，所以人們都用這個名字稱贊西方。這個地方又稱為“末睇提舍”，就是指居于百億國家中間的中天竺大國。這是人們都熟諳的名字。只有北方部落（胡人或蒙古人或突厥人）稱這“聖方”為“呬度”。然而這並不是通用的名字，只是地方的土語，並無特殊意義可言。印度人並不知道這個稱呼，對印度最恰當的名字還是“聖方”。

義淨的論述“印度”是有趣味的，他說：“或有傳云：印度譯之為月，雖有斯理，未是通稱。且如西國名大周（唐）為支那者，直是其

名，更無別義。”他也提到梵文中的高丽和其他國家的名字。

虽然义淨对于印度及許多印度事物贊揚万分，但他明白表示他的家鄉——中國——应居第一位；印度也許是“聖方”，而中國則是“神州”。“五天之地，自恃清高也，然其風流儒雅，礼節逢迎，食噉淳濃，仁义丰瞻，其唯东夏，余莫能加。”至于“針灸之医，診脉之術，瞻部州中，無以加也。長年之藥，唯东夏焉。……故体人像物，号曰‘神州’，五天之內，誰不加尚？四海之中，孰不欽奉？”

在古梵文內中國皇帝这个字是“提婆弗咀攞”(Deva-putra)，
“提婆”是天，“弗咀攞”是子，正确的譯文是天子。^①

义淨本人是一个精通梵文的学者，他贊美梵文，說这种文字在远方的南北各國尚且都受人敬重，“豈況天府神州，而不談其本說。”梵文的研究在中國一定相当普遍。令人感兴趣的是有些中國学者曾試圖將梵文的語音学介紹到中國語文方面去。人所共知的一个例子，就是唐朝的守温和尚曾經按照梵文字母的方式創造了中文字母。

佛教在印度的沒落几乎使中印兩國学者的往來完全間断，虽說中國的香客仍偶然有來印度訪問佛教聖地的。从十一世紀發生政治革命以來，成群的佛教徒捆載着大批的經典到尼泊尔，或越过喜馬拉雅山到西藏。有大部分古老的印度文学就是这样地或在此以前傳到了中國和西藏。近年來在那些地方重新發現不少原文，而譯本更为常見。很多印度古典文学保存在中文和藏文的譯本中，这些書籍不但是关于佛教的，也有关于婆罗門教、天文学、数

① 这些摘錄引自高楠順次郎(J. Takakusu)氏的义淨所著“南海寄归內法傳”的譯本。牛津一八九六年版。(原注)(譯者按，引文依据影印宋碕砂藏經第四百七十九册“南海寄归內法傳”)

学、医書等等的。据说中國的松坡圖書館^①曾經收藏大約有八千种之多。西藏也充滿了这类書籍。中國、印度、西藏的學者們經常合作，著名的例子是他們用梵文、藏文、中文三种文字編成的佛学專門名辭字典，那时是在第九至十世紀。这本字典叫做“翻譯名义集”。

从八世紀起，在中國所發現的最古的印刷品就是梵文的書籍，这些書是用木版印刷的，在十世紀中國成立了官書局，以后一直到宋朝，印刷的技術更是突飛猛進。令人不解的是：中印兩國虽然往还密切，學者們互相交換書籍和寫本达数百年之久，但是沒有迹象可以証明印度在那个时期也曾有过印刷的書籍。木版印刷很早就由中國傳到了西藏，我相信目前仍在西藏实行着。中國的印刷技術傳到欧洲是在元朝（一二六〇——一三六八年），最初傳到德國，到十五世紀才傳到其他各國。

甚至在印度被印度—阿富汗人和被蒙古人侵占的时代，印度偶然和中國仍有外交上的往还。穆罕默德·宾·突格拉格——德里的苏丹（一三二六——一三五一年），曾派了一个著名的阿拉伯旅行家伊本·白圖泰为駐中國朝廷的使節。孟加拉那时已經擺脫了德里的宗主权，成为一个独立的苏丹王國。在十四世紀的中叶，中國朝廷派遣了侯顯与費信兩個使節到孟加拉。这样就導致孟加拉國王厄雅素丁在位时不断地派遣使節去中國。这是在明朝时代。后来由國王賽福丁于一四一四年派遣的一个使臣，帶了一些名貴礼物前去，其中还有一只活麒麟。这个麒麟如何到达印度是一个谜。大概是非洲运來，而又把它轉送給明朝皇帝作为一件珍

① 前松坡圖書館过去在北京曾購存楊守敬收藏的大藏經及多种佛学書籍。

貴稀有的禮物的。麒麟在中國的確大受贊美，因為儒教門徒認為麒麟是祥瑞的征兆。無疑地這個奇獸是麒麟，因為除見於記載者外，中國還將麒麟畫在絹本之上。這位畫麒麟的宮廷畫師並且寫了一個長篇文章來贊美這麒麟和它所帶來的祥瑞。“朝臣和庶民都聚集來看它，他們看得快樂無比。”^①

中印間的貿易在佛教時代曾經盛極一時，在印度北部先後被印度—阿富汗人和蒙古人侵占時代仍然繼續着，不斷地交換商品。這個貿易在陸上是越過北部喜馬拉雅山各口，並沿着中央亞細亞舊駱駝道路而進行的。海運貿易亦復不少，主要的是經過南洋群島直達印度南部各海港。

在千年以上的中印兩國的交往中，彼此相互地學習了不少知識，這不僅在思想上和哲學上，並且在藝術上和實用科學上。中國受到印度的影響也許比印度受到中國的影響為多。這是很可惋惜的事，因為印度若是得了中國人的健全常識，用之來制止自己過份的幻想是對自己很有益的。中國曾向印度學到了許多東西，可是由於中國人經常有充分的堅強性格和自信心，能以自己的方式吸取所學，並把它運用到自己的生活體系中去。甚至佛教和佛教的高深哲學在中國也染有孔子和老子的色彩。佛教哲學的消極看法未能改變或是抑制中國人對於人生的愛好和愉快的情懷。過去中國有句諺語說：“碰着官，要挨打；碰着和尚，要餓死。”

十六世紀中國著名小說“西游記”是吳承恩所著（曾由阿特爾·威萊譯成英文）。書中敘述着玄奘赴印度取經途中的神怪和荒誕的故事。在書後題了一個給印度的獻詞，說道：“願以此功德，

① 孟加拉舊名榜葛刺。賈麒麟事在“明史侯顯傳”中和明朝嚴從簡的“殊域同資錄”中都有記載。——譯者

庄嚴佛淨土。上报四重恩，下濟三途苦。若有見聞者，悉發菩提心。同生極樂國，盡報此一身。”

中印兩國在隔絕了若干世紀以後，又被一種新奇的厄運所支配。因為英國東印度公司的影響，印度曾經在長時期中，不得不茹苦含辛，而中國與東印度公司的接觸雖然不多，但也帶來了鴉片和戰爭。

世運巨輪，周而復始，印度與中國彼此互相瞻望着，引起滿懷的憶舊心情。新的香客正越過或飛過兩國分界的高山，帶着欣欣友好的使命，正在創造着新的持久友誼。

十六 在東南亞的印度殖民地和印度文化

要知道并了解印度，就必須在時間方面和空間方面多所閱歷；必須暫時忘掉它那種窮困、淺陋和恐怖的現狀，而來看看它以前是甚么情形的，曾經做過些什麼事情。“要知道我的國家”，泰戈爾寫過：“人們必須追溯到那一個時代：就是當它實現了自己的靈魂，越過它那物質的邊界的時候；就是當它在照耀了東方地平綫的無限燦爛中顯身出來，使那些突然間被驚醒而發覺人生意義的異邦人，也把它認為是自己人的時候；可是不能靠現在來認識印度，現在它已退縮到了一個幽暗狹小的藩籬之內，孤高自負，智慮貧乏，死兜圈子，無意義地重復着那已經喪失了它的光輝的過去，而不能對未來的人有什麼啓發。”

不但要在時間上追溯過去，并且要游歷亞洲各國，即使不是身體去，也該用思想去；在那些地方，印度曾在許多方面有所傳播而遺留下了它的精神，它的力量和它的愛美性的不朽証據。我們之間知道我們過去有這種偉大成就的是多少啊！而且在我們之間

認識到印度在思想和哲学方面和它在行动方面同样偉大的又是多么有限啊！关于印度的男男女女在远离祖國的地方所創造的歷史，尙有待于編纂。大多数西方人士还以为古代歷史主要是关于地中海的几个國家；还以为中世紀和近代的歷史是由性好爭論的小小歐洲大陸所支配。他們在作未來的計劃时，还好像只有欧洲才应受重視，而其余的可以随意安排似的。

查理·艾利奥特爵士曾經这样寫道：“那些欧洲史不憚繁瑣地叙述一些侵略者在印度的开拓事業，而給人家一种印象以为印度本國人民軟弱懵懂，而以高山海洋为边界和其余人类相隔絕；就印度在世界上的地位說來，这是欠公正的。这种描述沒有注意到印度人知識方面的成就，甚至他們政治方面的成就，其实也不能輕視。它所占領的土地即使不甚廣闊，但就和印度的距离來說，这种成就也是非常顯著的……然而这种軍事上或商業上的侵略比起印度思想的傳播是微不足道的。”^①

当艾利奥特寫那篇文章的时候，他可能沒有知道在东南亞有許多新的發現，这些發現把关于印度过去和亞洲过去的那种旧觀念完全洗刷一新。从这些發現中所獲得的知識應該可以加强他的論据，和証明出印度在國外的各种活动，除了傳播它的思想以外都远不是不重要的。我記得大概在十五年以前，我初次讀到一种关于东南亞歷史的詳細記載时，我是多么的驚詫，多么兴奋。在我眼前展开的是新的景象，是歷史的新的看法，是关于过去印度的新的概念，于是我不得不把我所有的想法和以前的觀念，加以糾正。占婆、真臘（柬埔寨）、顏可尔（安哥）、室利佛逝、滿者伯夷突然从空虛

^① 見艾利奥特：“印度教与佛教”（Hinduism and Buddhism），第一卷，第四二頁。（原注）

中浮現出來，以栩栩欲生的形象加上本能的情感，來使它們的過去和現在聯繫起來。

塞林德羅在作戰軍功和別的成就方面，都是一個偉大的人物。關於他，查利支·韋爾斯博士曾經寫過：“這一個偉大的戰勝者的成就只有西方歷史上知名的那些最偉大的軍人可以相比；當時，他的聲名從波斯一直傳播到中國。他在一二十年間，建立起一個很大的海權帝國，並維持了五百年之久，他使印度的藝術和文化在爪哇和柬埔寨燦爛地發展起來。然而在我們的百科全書和歷史中……關於這個廣大的帝國和它的高貴的創立者竟連一個字也沒有提到……甚至連這個帝國曾經存在的事實，除了少數東方學者外，也幾乎就沒有人知道。”^①早期的這些印度殖民者們的這些軍事上的功績是重要的，因為這使得人們認識出到這時為止還未被認識到的印度人在某些方面的品質和天才，但是更重要的是他們在殖民地和居留地上所建立起來的豐富的文明，這種文明曾維持了一千多年。

在最近的二十五年中，關於東南亞，即有時亦稱之為大印度的這個廣大地區的歷史已經弄清楚多了。但是還存在着許多殘缺和矛盾，學者們也繼續在提出許多互相頡頏的學說。不過大體綱領是够清楚的，而且有時細節也很豐富，資料並不缺乏，在印度書籍中常常有得提到，還有，阿拉伯旅行家的記述，尤其重要的是中國歷史的記載。此外，還有許多古時的碑文、銅版等等。在爪哇和巴里島，那里有根據印度的資料而來的很豐富的文學，並且還常常有印度史詩和印度神話的節譯。希臘和拉丁方面也提供了一些材

^① 參見“走向蘭可爾”(Towards Angkor)，哈拉勃(Harapp)一九三七年版。(原注)

料。但尤其重要的是古代文物的壯麗遺迹，特別是在顏可爾和布羅蒲達(Borobudur)地方的那些東西。^①

從公元一世紀起，印度殖民者一批又一批地向東方和東南方移殖，到达了錫蘭、緬甸、馬來亞、爪哇、蘇門答臘、婆羅洲、暹羅、柬埔寨和印度支那，有些人還設法到达了台灣、菲律賓群島和西里伯島。甚至遠在西邊的馬達加斯加島，那里現在通行的語言還是印度尼西亞語夾用些梵文的詞。他們一定費了好几百年的工夫才散布到這樣廣大地區的，可能其中有些地方，不是從印度直接去的，而是從一些中間的居留地再過去的。從公元一世紀起到公元九百年左右的一個時期中，似乎有過四次主要的移殖；在這個漫長時期內，一定還有許多人川流不息地向東移去。這些冒險事業有一個最顯著的特點，那就是它們顯然都是由國家組織起的。分散得很遠的許多殖民地，差不多均同時開始建立，而且這些居留地幾乎總是設在戰略要沖，或是設在貿易要道上。它們的名字也是取的舊印度名字，像現在大家知道的柬埔寨，從前就叫柬埔寨，它是古時印度健馱羅或稱喀布尔流域地方的一个有名的城市。這本身就表示出那次移殖的大概年代，因為在那時健馱羅（阿富汗）一定是亞利安印度的一个重要部分。

是什麼東西引起了這種非常的越過驚濤駭浪的重洋遠征呢？是什麼巨大的推動力在促使他們呢？除非前幾代或前幾世紀曾經有個別的人或小團體為了貿易而渡過海洋，這種大規模的移殖是

① 參考馬章達博士所著“古代印度在東南亞的殖民地”，加爾各答一九二七年版；“金島”(Svarnadvipa)，加爾各答一九三七年版；又參考大印度協會發行的有關各種刊物，加爾各答版。（原注）

不会想得到，也不会組織起來的。在最古的梵文書中，这些东方的國家曾被含糊地提到过；要辨認出書中所提到的名字，往往不很容易；但有时也并不困难。爪哇这个地名很清楚是从“Yava dvipa”就是產粟的島(Island of Millet) 这一名字來的。在印度，甚至到現在，爪哇一字还是作大麥或粟解。那些古書里提到的其他名字，也常常和礦產、金屬或和一些工業或農業產品有关。这种命名方法本身就叫人联想到貿易。馬章达博士曾經指出：“如果文学可以認為是群众思想的公正的反映，那么在公元前和公元后的最初几个世紀中，印度人最热烈的爱好就是貿易和經商。”所有这些都表明經濟在擴展，也表明他們时常在追求远方的市場。

在公元前三世紀和二世紀中，貿易逐漸增加，跟着这些冒險的貿易商之后，可能就有僧侶參加，因为那正是阿育王朝以后的一个时期。梵文所寫的古史中就有很多关于危險的海上航行和船只遭難的記載。希臘和阿拉伯的記載都証明至少在公元后一世紀那樣早的時候，印度和远东之間已有定期的海上來往。馬來半島和印度尼西亞群島正处在中國和印度、波斯、阿拉伯以及地中海的直接的貿易航綫上。这些國家除了它們地理上的重要性以外，还有貴重的礦物、金屬、香料和木材。馬來亞从前是，現在还是以錫礦著名。最早的几次航行，大概是沿着印度的东海岸——羯陵伽、奧利薩、孟加拉、緬甸，一直到馬來半島。后来，从印度东部和南部起的直接航路也發展了。很多中國香客就是通过这一条航路來到印度的。公元五世紀時，法顯曾路過爪哇，他抱怨那时爪哇有很多異教徒，这是指那些信婆羅門教而不信佛教的人而言的。

很明顯，在古代印度造船業是一行很發達興盛的工業。我們有一些关于那时船舶建造的詳細記載。很多印度港口的名字曾被

提到过。公元二世紀和三世紀的印度南部安度罗貨幣，上面印有双桅船的紋样。阿旃陀壁画繪有战胜錫蘭的情形，还可以看到战船上裝有大象。那些原來是印度居留地而后來發展成为龐大的土邦和帝國，它們主要是重視貿易的海軍國家，因此它們控制了海上航綫。它們在海上互相爭雄；至少有过一次，它們中間的一个曾向印度南部注輦國挑畔。可是注輦人在海上也是强有力的，他們派遣了一支海軍远征隊，把塞林德羅帝國征服了一个时期。

一段公元一〇八八年的坦密耳碑文是很有趣的，它涉及一个“一千五百人的行会”。顯然这是一个貿易商的团体；他們被描述成为“勇敢的人，生來就是为的游歷各國，从克立塔（Krita）时代开始，他們由水陸兩路到过六大洲的許多地方，買賣各色各样的东西，例如馬、象、宝石、香料、葯材，不論批發或是零售，他們都做。”

这就是印度人民早时开拓殖民地的冒險事業的背景。貿易和爱好冒險以及擴展慾把他們吸引到了那些东方的土地上去；古老的梵文書籍給那些地方起了一个容易意会的名字，叫做斯瓦那不米，即黃金國的意思，或称为斯瓦那維帕，即黃金島。这名字本身就含有誘惑性。早时期的殖民者定居了下來而更多的人跟着前往，这样，一种和平的滲入就繼續下去。印度人和他們所發現的別的种族融和起來，混合的文化也就發展了。可能等到了这个时候，政治成份才从印度方面前來；就是有些刹帝利王子和貴族子弟的來到，他們來的目的，在乎追求奇遇和統治。有的人根据名字的相似，認為前往各处的人，很多是从在印度分布很廣的馬尔瓦族人（Malva）中而來，所以称为馬來族（Malay），他們在整个印度尼西亞占着極重要的地位。中印度的一部分，至今还叫做馬尔瓦（Malwa）。人們以为早期的殖民者是从东海岸奧利薩的羯伽伽移过去

的；但为移殖事業做过有組織的努力的倒是南部的印度帕那瓦王國。在東南亞成为極有名的塞林德羅王朝就据說是从奧利薩移过來的。那时奧利薩是佛教的一个堡壘，但統治的王朝却是婆羅門教徒。

所有这些印度殖民地均位于印度和中國這兩大國和兩大文化之間。其中有些在亞洲大陸上的，实际上就和中華帝國的邊疆为鄰；其他殖民地是在中印之間的直接貿易通道上。因此，它們都受到這兩個國家的影响，而一种混合的印中文化亦由此成長起來了。這兩种文化又具有这样的性質：它們之間并無冲突，由各种不同形式、不同內容形成的混合式样的文化就成長起來了。在大陸上的國家——緬甸、暹羅、印度支那它們受中國的影响比較多；而許多島和馬來半島就多一些印度的特征。关于政治方式和人生哲学这些东西通常來自中國；宗教和藝術就來自印度。大陸各國的貿易大部依賴中國，因此他們常有使節交換。但是甚至在柬埔寨，在顏可爾的偉大的遺迹中，到現在为止所發見的藝術方面的影响，只有來自印度的一种。印度藝術是具有韌性和適應性的，在各國內它重新花枝怒放，而且有着很多新的式样，但从印度傳來的基本特征却总保留着。約翰·馬紹爾爵士曾提到过这种“有着非常的生命力和韌性的印度藝術”，他并指出印度和希臘這兩种藝術是怎样地具有一种共同的力量，那就是“它們自己能靈活地去適應那些与之接触的每一个國家、种族和宗教的需要”。

印度藝術的基本特性來自和印度的宗教与哲学見地有关联的某些理想。宗教从印度傳播到所有这些東方地区，因之藝術的基本觀念也就傳播过去。可能早时的殖民地确实都信奉婆羅門教，佛教傳布則較迟。這兩种宗教就像朋友一样并存着；从而各种形

式的混合的民間信仰也兴起了。这种佛教主要是一种容易适应环境的大乘教，不过在当地習俗与傳統的影响下，勿論是婆罗門教或是佛教可能都已失去原來教义的純粹性。在后來的年代中，一个佛教國家和一个婆罗門教國家之間，曾有过許多次激烈的冲突，然而这些主要是为的控制貿易和航海綫的政治的和經濟的战争。

这些印度殖民地的歷史足有一千三百年之久或者还要更長一些，从公元一世紀或二世紀之初一直到十五世紀末期为止。最初几世紀的情形不很清楚；除了知道有过許多小的國家之外，別的不大曉得了。这些小國家逐漸地把他們自己的地位巩固了，到五世紀就形成了許多大的城市。到八世紀，从事航海業的帝國就兴起了，其中一部分是中央集权的，但同时也是在很多地方行使一种不巩固的宗主权。有时这些屬地独立了，甚至敢于攻击中央政权，这就使我們对于那些年代的情形混淆不清。

这些國家之中最大者是塞林德罗帝國，或称室利佛逝帝國；到公元八世紀，它成为整个馬來群島中海陸兩方最有力的國家。直到晚近，还以为它的起源和它的首都是在苏門答臘；但据后來的研究，它是在馬來半島开始的。在它極盛时代，它包括馬來亞、錫蘭、苏門答臘、爪哇的一部分、婆罗洲、西里伯、菲律宾和台灣的一部分，它可能还在柬埔寨和占婆（安南）行使过宗主权。它是一个佛教帝國。

但是，在塞林德罗王朝成立并巩固这个帝國很久以前，就已經有了几个强有力的國家在馬來亞、柬埔寨和爪哇兴起了。在馬來半島的北部，靠近暹罗的边界，那里有非常多的遺迹。惠更生說道：“这些遺迹指明在那些地方以前存在过强有力的國家，并且有过一种高度水平的財富和豪華。”在占婆（安南）公元三世紀时，就有一

个城叫判度蘭甘；在五世紀，柬埔寨变成了一个大大城市。到九世紀，有一个偉大的統治者叫做闍耶跋摩，他統一了比較小的几个土邦，建立了这个柬埔寨帝國，建都于顏可尔。柬埔寨大概时常是属于塞林德罗宗主权下的國家，但这一定只是名义上如此，因为在公元九世紀，柬埔寨就恢复了它的独立。它在一連串偉大的統治者和偉大的建設者之下繼續了差不多四百年的統治，这些大人物是闍耶跋摩、耶薩婆曼、因陀罗跋摩和苏耳雅凡門。它的首都，在亞洲变得很出名，被称为“壯丽的顏可尔”，有一百万人口，比凱撒时代的羅馬还大还輝煌。靠近城市有一座巨庙叫做顏可尔殿。这个柬埔寨帝國一直繁荣到十三世紀末。在一二九七年訪問过該地的一位中國使節寫过一篇記錄，叙述这首都的富有和華麗。但是突然間它崩潰了，突然到这样程度，甚至有些建筑工程就一直停留着沒有完工，当时那里有外來的侵襲，也有內部的紛乱，但主要的灾难可能是湄公河的淤塞，使該城入口变成一片湿地，因此才把它放弃。

在公元九世紀的时候，爪哇也跟塞林德罗帝國脱离关系；但即便如此，塞林德罗直到十一世紀仍旧繼續是印度尼西亞的領導力量，当它們和印度南部的注輦國發生冲突时为止。注輦战胜了，并且在印度尼西亞的一大部分土地上統治了五十多年。注輦人撤退后，塞林德罗又恢复过来，繼續成为一个独立國家，再維持了近三百年。但它不再是东方海上最强的國家了。十三世紀时，帝國开始瓦解，从中兴起的是爪哇和泰國（暹罗）。到十四世紀的下半世紀，爪哇就完全征服了室利佛逝的塞林德罗帝國。

那个时候已經变得卓越顯著的爪哇國家，有过一段長的歷史。它是一个婆羅門教的國家；虽有佛教傳入，它仍然繼續信奉那更

古老的宗教。它对室利佛逝的塞林德罗帝國的政治經濟势力，加以抗拒，甚至在它本身已被塞林德罗占領了一半以上的土地的时候，还是如此。組成这个爪哇國家的是一些習于航海的人群，他們志在貿易，它們酷好兴造巨大的石头建筑物。本來，这个國叫做新加薩利王國；到一二九二年，一个叫做滿者伯夷的新城市建立起來了，从这个城的基础上再加以發展就成为滿者伯夷帝國；它繼室利佛逝而为東南亞的最有力量的國家。滿者伯夷侮辱了忽必烈派去的几个中國使節，因此受到了中國远征軍的惩处。可能爪哇人就從中國人那里学会了使用火药，这也帮助了他們自己最后去战勝塞林德罗。

滿者伯夷是一个高度中央集权和不断擴張的帝國。据說它的稅收制度很健全，它特別注重貿易和它的殖民地。政府組織有商業部、殖民部、公共衛生部、軍务部、內政部等等；还有一个最高法院，里边有好些法官。这个帝國組織得这样好，真是一件令人驚奇的事。它主要的事务是从印度到中國的貿易。苏希塔皇后就是它們的有名执政者里边的一人。

滿者伯夷和室利佛逝之間的战争是非常殘酷的。虽然滿者伯夷獲得了完全勝利，可是新的冲突的种子已經播下了。在塞林德罗國的廢墟上与許多分子，特別是阿拉伯人和伊斯蘭教徒的轉教的分子联結起來，馬來亞的势力就在苏門答臘和麻六甲地方兴起了。很久以來一向为印度南部或印度殖民地所掌握的东方海上霸权現在轉入了阿拉伯人手中。麻六甲作为貿易的偉大中心和政权的所在地，变得很有名了。伊斯蘭教也傳遍了馬來半島和其他各島嶼。就是这个新兴势力在十五世紀末最后結束了滿者伯夷帝國。但几年之內，到一五一一年，在阿布奎基率領下的葡萄牙人前

來占領了麻六甲。歐洲人利用了它的新發展着的海上勢力到达了遠東。

十七 印度藝術在國外的影響

這些古代帝國和古代王朝的記載，對於好古者固然有益，但對文化史和藝術史方面更為有用。從印度的觀點來說，這些史料特別重要，因為在那里發生作用的和在各種不同方面顯示出生命力與天才的正是印度。我們看見它生氣勃勃地在多方面發揮它的飽滿精力，不僅把它的思想，並且把它的別種理想，把它的藝術、貿易、語言、文學和政治方式傳播到遙遠的地方。那時，它不停滯，不超然，也不因高山海洋的阻隔而孤立起來。它的人民越過了那些崇高的大山、凶險的海洋，建立了像累內·格羅塞所說的“一個在政治方面和大希臘一樣缺少組織，但在道義方面却和大希臘同樣的和諧調協的大印度”。事實上，甚至這些馬來國家的政治組織，也是高度的組織，雖然它並不是印度政治機構的一部分。格羅塞提到了印度文化所傳播到的較廣的地區道：“在伊朗東部的高原，在塞林岱雅沙漠中的綠洲，在西藏、蒙古和滿洲的不毛之地，在中國和日本這許多開化很早的地區，在印度支那的許多原始的蒙人和吉蔑人以及其他部落居住的地方，在馬來亞—坡里內西亞人的許多國家內，在印度尼西亞和馬來亞，都留着印度那種高超文化的不可磨滅的特征，不僅是在宗教方面如此，在藝術和文學方面也是如此；總之，在所有精神方面的各種比較高級的東西方面，莫不如此。”^①

^① 累內·格羅塞：“東方的文化”，第二卷，第二七六頁。（原注）

印度文明，特別在東南亞各國生了根，关于这种証据，今天在那里遍地都可以找到。在占婆、顏可尔、室利佛逝、馬查帕亦提以及其他地方，都有學習梵文的主要中心。在那里建設起來的各个國家和帝國的統治者所用的名字就是純粹的印度和梵文名字。这并不是說他們都是純粹印度人，但这意味着他們都印度化了。國家典禮是印度式典禮，舉行典禮時所用的是梵文。所有國家官吏都用的是旧時的梵文官銜；不僅在泰國，就是在馬來亞的許多伊斯蘭教國家內，有一些這樣的官銜和名稱，一直沿用到現在。在印度尼西亞許多地方的旧文學中，充滿了印度的神話稗史。有名的爪哇和巴里^①舞是由印度傳來的，巴里这个小島，直到近代還的確大部保持着它旧時的印度文化，甚至印度教還繼續存在。寫字的藝術从印度傳到了菲律賓群島。

在柬埔寨，它們用的字母是从南印度吸取來的，很多略为变体的梵文的詞也被采用。他們的民法和刑法系根据印度古代立法者摩奴所立的法律。在受了些佛教影响而略加变化后，已被編成柬埔寨近代法制中的法典。^②

但超乎一切，受到印度影响最顯著的，是在那些旧印度殖民地的壯麗的藝術和建筑方面。原來的風格有了一些改变，使它和当地的特征相适应相融合，由于这种融合，顏可尔和布罗蒲达^③的文物和奇妙的宙宇建造起來了。在爪哇的布罗蒲达，它們把釋迦的

① 巴里島(Bali)东印度群島中巽他群島之一，位于爪哇島之东。——譯者

② 雷克拉(A. Leclère)：“柬埔寨法律中的婆羅門來源的研究”(Recherches sur les origines brahmaniques des lois Combodgiennes)，轉引自查特吉(B. R. Chatterji)所著“印度文化在柬埔寨的影响”(Indian Cultural Influence in Cambodia)一書。(原注)

③ 布罗蒲达(Borobudur)在爪哇島內，有宏偉的伽藍寺遺迹。——譯者

一生事迹刻在石上。在其他地方，昆湿奴、罗摩、黑天的許多故事傳說，都用半浮雕予以記載。关于顏可尔，奧士伯特·席特威尔先生曾經这样寫道：“必須立即予以肯定的是：照顏可尔現在情况來說，它應該算是今日世界上最偉大的奇迹；它是人类的天才在石器方面所已到达的最高峰之一，比起在中國所能見到的任何东西，要更为动人可爱而离奇……它是一种文明的遺物，这种文明曾飛騰远躍达到了輝煌燦爛的極点，經歷了六个世紀之久然后消滅得这样徹底，連它的名字也無人提起了。”①

在顏可尔殿大庙附近的一个廣大地区内，都是些偉大的遺迹，有人造湖沼和运河，其上有桥，还有一座大門，上面突出着“一个巨大的雕刻的人头，一張春風滿面笑容可掬、可是有点神秘难解的一个柬埔寨人的面孔，但已具有神的力量和神的美丽了”。这个面龐上露着不可思議的魅惑和乱人心意的微笑——顏可尔的笑——一再在那里顯露着。这座門通到大庙。这“鄰近的巴壤可以說是世界上最富于想像力、最奇妙的东西了。它比顏可尔殿还要可爱，因为它具有超俗的概念，仿佛是別的遙远星球上的一个城市里的一座庙宇……它感染着一种和經常蘊育于偉大詩篇的字里行間里一样的不易捉摸的美”。

顏可尔得了印度方面的啓發，但它的發展須归功于吉蔑人的天才，或者是由于兩者的融合而才產生出这种奇迹。那个柬埔寨的國王据說是建造这大庙的人名叫闍耶跋摩七世，这是一个典型的印度名字。查利支·韋尔斯博士說：“当印度的領導势力移开以

① 这一段連同下面兩段引文都是从奧士伯特·席特威尔(Osbert Sitwell)著、一九四一年版的“与我偕逃——东方見聞錄”(Escape with me—An Oriental sketch Book)一書中節錄來的。(原注)

后，印度的啓發却并未被遺忘，但是吉蔑人的天才已經發揮出來，它从印度啓發的基礎上造出許多偉大的具有驚人活力的新觀念，这与純粹从印度环境中成長出來的東西不同，而且也無法作適当地比拟的……的确，吉蔑人的文化主要是根据印度的啓發，如果没有这种啓發，吉蔑人最多不会比中美洲的馬雅人所產生的那种野蛮粗俗的文彩高明多少；不过也該承認，这种啓發正落在大印度区域内比其他地方都好的一塊肥沃的土地上。”^①

这令人联想到：在印度本土原有的那种啓發力，由于新的潮流和思想，使精神和土地都使用过度和营养不足了。其实只要印度虛心坦怀，把它的文化宝藏給予人家，也从人家那里取得它所缺乏的东西，它就会依然精神抖擞、强壯有力、生气勃勃的。但是，当它愈是一意想保全自己不受外界的坏影响，而退縮到它的蝸殼里面，它就更失掉那种啓發力，它的生活就越發变成一种麻痹而無意义的活动，一切集中于已死的过去，它的后裔丧失了創造美的藝術，甚至連認識美的能力也失掉了。

这些在爪哇、顏可尔和大印度其他地方的發掘和發現，要归功于欧洲的学者和考古家，特別是那些法國和荷蘭的学者。恐怕还有許多大的城市和文物埋葬在地下有待發現。同时据說在馬來亞的一些有古代遺迹的重要地点由于开礦或由于采取筑路材料，已被毀坏。战争無疑地也会增加这种毀坏。

几年前，我收到一个泰國（暹罗）学生給我的一封信。他是來到泰戈爾的國際大學而正要回泰國去的。他寫道：“我常自以为非常荣幸，能到这偉大而古老的亞利安人之地（聖地）來，拜倒在恩深如

^① 錄自韋尔斯(Quaritch Wales)著：“走向顏可尔”(哈拉勃一九三三年版)。(原注)

祖先的印度的足下以表示我的敬意。我的祖國經過印度親切的扶養并被教導着去欣賞和愛好文化以及宗教中的崇高和美麗。”這封信也許不足以作為代表，但它確乎表達了一些對於印度的一般情感。雖然它有些模糊，並且還有很多別的東西摻雜在內，但它在東南亞許多國家內，至今還繼續存在着。現在各地都興起了一種強烈的狹隘的民族主義，只顧自己而不信任別人。對歐洲人的統治又怕又恨，但仍想模仿歐美，趕上歐美；由於印度不是獨立自主，人們對它往往有些輕視，然而對印度隱隱地還有一種尊敬和友好的情緒，因為舊日的記憶長存，人們還沒忘掉印度曾經是這些國家的母國，曾經用它自己寶藏里的豐富食糧來培養過它們的。正如希臘精神從希臘傳播到了地中海各國以及亞洲西部各國一樣，印度的文化影響也傳播到了很多國家，並在那些國家留下了強有力的烙印。

席爾凡·烈維寫道：“從波斯到中國海，從西伯利亞的冰凍地區到爪哇和婆羅洲群島，從大洋洲到索哥德拉島^①，印度一直在傳播着它的信仰、它的故事和它的文化。在接連不斷長久的世紀中，它給四分之一的人類留下了不可磨滅的痕跡。它有权索回那由於愚昧而長期拒絕給它的在人類歷史中應有的級位，并有权保持它在象徵和集人道精神之大成的那些偉大國家間應有的地位。”^②

十八 古代印度藝術

由於印度的文化和藝術驚人地發展到了國外，所以有一部分

① 索哥德拉(Socotra)非洲東部之島。——譯者

② 哥薩爾(U. N. Ghosal)所著“一九一七——一九四二年大印度研究的進展”(Progress of Greater Indian Research, 1917—1942), 加爾各答一九四三年版，書中曾引述這段話。(原注)

最优秀的藝術品在印度境外出現了。不幸的是，我們古代的文物和雕刻，特別是在印度北部的，很多因年久而受到毀損。約翰·馬紹爾爵士說道：“如果只知道在印度本地的印度藝術，那就只知道了事情的一半。要理解全部，我們一定要跟着佛教的腳迹，一直到中亞、中國和日本；我們一定要看它在傳布到西藏、緬甸和暹羅時所呈現的新的面貌和新的美麗東西；我們看了它在柬埔寨和爪哇那種無與倫比的偉大創造一定會肅然起敬。在這些每一個國家內，印度藝術都遭遇到一種不同的種族天才，一種不同的當地環境，而就在那些改造的影響之下，使它披上了新的外衣。”^①

印度藝術和印度宗教和哲學的關係是如此密切地聯繫着，所以如果對於支配印度人頭腦的各種概念沒有一些認識，就不容易徹底理解它。在藝術方面，和在音樂方面一樣，東方和西方的觀念之間有着一條鴻溝。可能歐洲中古時代的大藝術家和建築師比現代的那些歐洲藝術家更要感到和印度藝術與雕刻來得合調；現代的歐洲藝術家們至少有一部分靈感是由文藝復興時期或文藝復興以後的年代中得來的。在印度藝術中總含有一種宗教的衝動，一種看到來世的心思，大概正像那些建築歐洲大教堂的人所具有的靈感一樣。美被認為是主觀的而非客觀的；它是屬於精神的，雖然它也可以用美好可愛的形象或品質來表現。希臘人是為了美的本身而愛美，他們不但在美中找到愉快，並且也找到真理；古代的印度人也愛美，但他們總設法在作品中加上一些更深遠的意義，加上一些他們所見得到的內在的真理。在有創作性的藝術作品的最

① 哥薩爾(Ghosal)在“大印度研究的進展”(加爾各答一九四三年版)中節錄利給拿特·勒·梅伊(Reginald Le May)在“暹羅的佛教藝術”中的序(劍橋一九三八年版)。(原注)

优秀的范例中，他們博得了贊賞，虽然看的人也許还不理解他們的目的所在以及支配他們的是些什么思想。在有些比較遜色的藝術作品的实例中，这种缺乏了解，由于不能跟藝術家的思想相融合，就阻碍了人們对那些藝術品的欣賞。人們对于一些不能領悟的东西总会有一种模糊不安的感觉，甚至于会有些焦躁；这样就引到了一种結論，認為那藝術家不懂藝術而完全失敗了。有时甚至会有厭惡的感觉。

我对于藝術，不論是东方的或是西方的，一点也不懂得，所以我不配談論藝術方面的事情。我对它的反应和任何門外漢一样。有些繪画、雕刻或建筑物使我滿心欢喜，使我感动，使我發生奇异的感情；但有的只不过教我有一点点高兴；有的对我簡直不發生影响，有如过眼云烟，几乎視而不見；有的使我望而生厭。我不能解釋何以会有这些反应，我也不能对藝術品的优点或缺点有什么適當的論断。在錫蘭的阿紐拉德哈浦拉地方有一座佛像，它使我非常感动，許多年來我一直把它的寫真当做我的伴侶。但在另一方面，在印度南部的几座出名的庙宇，尽是一些繁瑣笨重的雕刻，它使我煩惱，使我滿怀不安。

受希臘傳統熏陶的欧洲人，最初是用希臘的观点來研究印度藝術的。在健馱罗地方和边省的希臘—佛教藝術中他們看到了一些他們所懂得的东西，而对于印度其他式样的藝術却都認為是比較次等的类型。逐漸地他們獲得了一种新的看法，于是指出：印度藝術是一种獨創的有活力的东西，并非从希臘—佛教藝術中汲取而來的，后者不过是印度藝術的一种暗淡的反映而已。这种新的看法來自欧洲大陸，較來自英國者为多。奇怪的是：印度藝術在大陸上比在英國受到更多的欣賞，梵文文学也是如此。我常自

付夺,印度和英國之間存在着的那种不幸的政治关系,对于这种情形有多大的影响。虽然也許这种想法是有点理由的;除此以外,一定还有别的和更基本的原因存在。当然有不少的英國藝術家、学者和其他人士已經比較了解一些印度精神和印度見解,还帮助發現我們的古代宝藏,并將它們向全世界介紹解釋。此外,还有許多人對印度有种溫暖的友誼,并曾為它服務過,印度對他們是感激的。可是事實上,在印度人和英國人之間,還是存在着一條鴻溝,一條日益擴大着的鴻溝。在印度這方面,這種心情是比較容易了解的,至少對於我是如此,因為近年來發生過的不少事情使我們的心灵受到了深刻的創傷。在英國方面,由於不同的原因恐怕也曾發生過類似的反感,其原因之一是世界公論認為他們的行為不當,這使他們惱怒,因為他們以為過失並不在他們一方。但這種感覺比起政治還要深刻,因為它是在不知不覺的場合發生出來的,最受影響的似乎是英國的知識分子。在他們看來,印度人好像是原始罪孽的一種特別現形,因而他的一切作品都烙印着這種標記。有一位有名的英國作家,雖然他幾乎不能算是英國的思想或智慧方面的代表人物,最近寫過一本書,幾乎對每一樣印度的東西都充滿了惡意的仇恨和憎惡。另外一位比較更杰出而具代表性的英國作家奧士伯特·席特威爾先生,在他的一本“與我偕逃”(一九四一年版)里說道:“印度這一個觀念,儘管它有各種多樣的驚人事物在內,還繼續是令人厭惡的。”他也提到:“那種討人厭的褻瀆下賤的品質,往往毀損了印度的藝術作品。”

對於一般的印度藝術或對於一般的印度講來,席特威爾先生所抱的那種見解是完全有理由的。我相信他是那樣想法。我自己對於印度的很多東西,也覺得討厭,但對整個印度,我就不這樣感

覺。當然，我是一個印度人，不管我是怎样的不肖，我也不能輕易恨我自己。但這不是一個對於藝術的見解或看法的問題這是一個重大得多的問題，這是一種對整個民族有意識的或無意識的厭惡和不友好的問題，難道果真我們對於那些曾被我們傷害了的人們就一定要憎惡和仇恨嗎？

能够欣賞印度藝術并採用新的水平來判斷印度藝術的英國人中間，有一位名羅倫斯·秉養，另一位名哈斐爾。哈斐爾對於印度藝術的理想和基本精神特別熱心。他強調認為一個偉大的民族藝術足以真切地表現出民族思想和性格；但是只有在了解蘊藏於藝術背後的理想之後，才能够有這種體會。一個外來的統治民族誤解并輕視這些理想，這就播下了思想上生反感的種子。他認為印度藝術不是把一個狹小的學者階層作為對象的。他的本意是要使群眾都能了解宗教和哲學的中心意義。“印度藝術在教育功用上是成功的，這可以從熟悉印度生活的人們所周知的一個事實中推論出來，那就是說印度的農民，按照西方的意義來說，雖然是文盲；但在世界上任何地方的農民階級中，他們是屬於文化最高的一種人。”^①

在藝術方面，正像在梵文詩和印度音樂方面一樣，藝術家是應該將他自己和大自然的各種氣質融合起來，表現出人和大自然以及宇宙間的基本和諧的。這是一切亞洲藝術的主要性格；正因為這樣，所以亞洲的藝術都有一定程度的一致性，儘管它們的種類很多，而民族的差別又這樣的明顯。在印度，除了在阿旃陀的那些美麗的壁畫以外，古代的畫并不多。恐怕有很多已經遭到毀滅了。

① 哈斐爾：「印度藝術的理想」，一九二〇年版，第一九頁。（原注）

印度是在雕刻和建筑方面最为突出，正像中國和日本是以繪画見称。

印度的音乐和欧洲的音乐大不相同，它按照它自己的方式獲得高度的發展，在这方面印度也是突出的，它并且还大大地影响了亞洲的音乐，只有中國和远东是例外。因此音乐就成了印度和波斯、阿富汗、阿拉伯、土耳其斯坦之間的另一桥梁。在印度和阿拉伯文化盛行的地区，例如北非洲之間，音乐多少也是桥梁之一。在所有这些國家內，印度的古典音乐大概都是受欢迎的。

宗教方面对雕塑偶像的偏見也是在印度藝術發展中的一种重大影响；在亞洲別的地方也是如此。吠陀就反对偶像崇拜，佛教中只在較后的时期才把佛的形象在雕刻和繪画上表現出來。在馬都拉博物館中，有一座顯出充分飽滿精力的巨大的石头菩薩像。这是公元初期貴霜时代的东西。

早期的印度藝術充滿了自然主义的气氛，这可能是部分地受了中國的影响。在印度藝術史的各个階段中都可以看得出中國的影响，尤其是在自然主义發展方面，这正像印度的理想主义傳布到中國和日本之后，在許多偉大时期中曾發生过强有力的影响一样。

在公元四世紀到六世紀的笈多时代，就是所謂印度的黄金时代，阿旃陀的岩洞掘开了，壁画也被描繪出來了。巴格（Bagh）和巴大米也屬於这时期。阿旃陀的壁画虽然非常美丽，而且自从被發現以來就一直强烈地影响着我們今日的藝術家們，可是这样就使得他們与人生脫節，一心只想模仿阿旃陀的式样，結果是很不好的。

阿旃陀壁画把我們帶回到一个遙远的、幻夢一般的然而也是非常真實的世界里去。那些壁画是佛教僧侶画的。他們的大师早

就說過：不要接近女人，連看也不要去看她們，因為她們是危險的。然而這些畫中有的是女人，漂亮的女人們，公主們，歌女們，舞女們；有坐的，有站的，還有在打扮的，也有在游行行列中的。阿旃陀的婦女造像已享大名。可見那些僧侶畫家一定是如何透徹地認識塵世和那動蕩中的人生戲劇，他們繪畫得如何富于情感，也像他們繪畫菩薩的肅穆超塵的妙相一樣。

在七世紀八世紀中，爰羅拉石窟在堅固的岩石中雕刻出來了。中央有一座巨大的蓋拉沙神廟。那時的人們怎樣設想得出，或者想出了又怎樣將他們的概念雕出一個形体來，這真是難于想像的。具有一座精巧雄壯的三位一體神像（trimurti）的艾勒潘達洞窟也是這時期的產物。還有在印度南部馬馬那坡蘭地方的一批建築也是這時期的成績。

在艾勒潘達洞窟中有一座破了的舞王濕婆石像，濕婆作正在跳舞狀。哈斐爾認為它就是莊嚴的概念和偉大力量的化身：“雖然這塊石頭本身似乎跟着跳舞的節奏在動蕩，可是那個尊嚴的頭顱還帶着那種閃耀于佛的面容上的恬靜安詳的神氣。”

在英國博物館里边也有一座濕婆像。關於這個石像，艾伯斯坦曾經寫道：“濕婆跳着舞，創造了世界也毀滅了世界，他那奔放的節奏具有魔力地喚起了無窮盡的時代，他那動作也帶着咒語的魔力。英國博物館中的一小組，陳列着一個我們所見過的最為悲慘的男女殉情的畫集，它顯示了其他作品所無的人類情感中宿命的成分的縮影。許多我們的歐洲諷刺畫若與這些奧妙的作品相比，就成為庸俗而無意義了，因為那奧妙的作品上沒有象徵派的虛飾，而是集中精力于主要方面，主要的造型方面。”^①

爪哇的布羅蒲達地方有一個菩薩的頭已經運到哥本哈根的戈

洛貝都德克。就形象之美而言，这个头很美；但是，正如哈斐尔所說的，这里有着更深的意义，如同由鏡子里透露出來的一样，它还顯出了菩薩的純潔灵魂，“那面容顯示出大洋深处的寧靜，蔚藍的晴空的爽朗，也顯示了不可思議的妙境。”

哈斐尔繼續說道：“在爪哇的印度藝術，有它自己的風格，这風格就將它和它所自來的那种大陸上的藝術区别开了。虽然兩者都具有同样深沉而晴朗的气質，但在爪哇的神的概念內，我們找不到和艾勒潘达洞窟与馬馬那坡蘭等印度雕刻所具有的那种嚴肅感覺的特質。在印度—爪哇藝術中，表現得比較多的是人类的滿足和欢乐，这是在他們的祖先們在大陸上經歷过好几世紀的風暴和斗争以后，这些印度移民在他們的快乐島上家庭中享受着和平安全的表示。”^②

十九 印度的國外貿易

公元后的最初一千年中，印度的貿易所及甚廣，印度商人控制了很多國外市場。在东方海面印度貿易是占优势的，它还达到了地中海。胡椒和別的香料往往用印度船只或中國船只从印度或經過印度裝运到西方。据說哥特人阿拉列^③曾从羅馬取去三千磅胡椒。羅馬作家們曾为了黄金从羅馬流入印度和东方以交換各种奢侈品的现实感到悲痛惋惜。

当时在印度或在其他地方，这种貿易大部分是將当地所找到

① 艾伯斯坦(Epstein):“讓雕刻存在”(Let There be Sculpture),一九四二年版,第一九三頁。(原注)

② 哈斐尔:“印度藝術的理想”,一九二〇年版,第一六九頁。(原注)

③ 哥特人(Goth)是三四世紀时打平羅馬帝國的一支条頓民族;阿拉列(Alaric)是哥特族的一个領袖。——譯者

的和所生產的物資作物物交換。印度的土地肥沃，有些別國所缺乏的東西，它却出產得非常豐富，海运開通後它就將這些物資運往國外。它自己也從東方島嶼方面取得物資，而從商業運輸中博得利潤。它還有其他占便宜之處。從最早的年代起，遠在別的國家開始織布以前，它就從事織布，紡織工業就已發展了。印度的紡織品運銷到遠方國家。繅絲也開始得非常早，雖然它可能不及中國絲那樣精巧，中國絲早在公元前四世紀就起始運入印度。後來印度制絲工業可能有了一些發展，但發展得未見怎樣好。在布匹的染色方面，曾有过重要的成就，曾發明过特別方法來配制不褪色的染料。其中一種是靛青，靛青這名詞本來是從印度文演變而來，以後希臘文也加以採用^①。可能就是染色這類知識大大地推動了印度和國外的貿易。

在公元后最初几世紀里，印度的化學大概要比別的國家進步得多。我對於化學不很了解，我們有一本由印度化學家和科學家的領袖萊易爵士所寫的書“印度化學史”；萊易曾訓練過几代的印度科學家。那時化學是和煉金術與冶金學緊密相關聯的。那伽曷樹那是一位著名的印度化學家和冶金家，他的名字和公元一世紀的那位大哲學家（龍樹）的名字相同，因此就使人們推想他們是同一个人。但這一點是很可懷疑的。

煉鋼術在印度很早就知道了。印度的鋼與鐵在國外很受重視，特別是在作戰用途上。此外，印度人還知道了并使用了很多別的金屬，用于醫藥目的的金屬化合物也配制出來了。蒸餾法和煅燒法都已為人所知，醫藥科學亦有相當發展。雖然主要系根據自

^① 靛青（Indigo）希臘字為“Indikon”拉丁字為“Indicum”，都出自印度（“Indian”）一字。——譯者

古就有的教本但到了中世紀時代在實驗方面已有很大的進步。解剖學和生理學也曾被研究過，血液循環的理論遠在哈維以前就被提出過了。

科學中最古老的天文學從前就是大學里的一項正規課程，和天文學摻雜在一起的是星相學。一種非常精確的日曆安排出來了，而這種日曆至今還在通用。它是以太陽計算的陽曆，但月份根據月亮，因此要按時加以調整。和其他地方一樣，祭司們，即婆羅門，對於這個日曆特別關心，因為他們是據此以定節日，預知日蝕和月蝕的正確時間，這日蝕和月蝕也有一種節日的性質。他們利用了這知識，在群眾之中鼓勵着那種連他們自己也明知是屬於迷信的信念和儀式，以便增加他們自己的威信。在實際方面，天文學的知識對於航海的人們是大有幫助的。古代的印度人對於他們在天文學知識方面所獲得的進步是非常自豪的。他們和大部分以亞歷山大城為基礎的阿拉伯人的天文學也有接觸。

那時機械應用究竟發展到什么程度，是很難說的；但造船業是一種興盛的工業，舊書中也時常提到各種“機器”，特別是為作戰用的那些機器。這就使得一些熱心而輕于置信的印度人幻想到各種複雜的機器。可是那時的印度，在製造和使用工具方面，在化學和冶金的知識方面，看起來的確並不落后於任何國家。就是這樣，才使它在貿易方面占了優勢，並在若干世紀中一直控制着許多國外市場。

可能它還有一種優點——它沒有那會妨害了希臘文化和其他早期文明並阻擋了它們的進步的奴隸勞動，種姓制度固然有它的弊病，而且這種弊病還一天多似一天，但它比奴隸勞動制度要好上不知多少；就是對社會中那些最低階級的人來說，也是如此。因為

在同一种姓中，人們是平等的，而且还有一定程度的自由，每一种姓都是职业性質的，各自从事于特定的工作。这样一來，在手工和技藝方面，就有了高度的專業化和高度的技術。

二十 古代印度的数学

古代印度人既然具有高度的智慧又热爱抽象的思想，人們自然能够期望他們在数学上有卓越的成就。欧洲从阿拉伯人学得初期的算術和代数——所以有“阿拉伯数字”的名称——但是，阿拉伯人实在是先从印度人那里学來的。印度人在数学方面的驚人進步，現在已为众所周知；人們承認現代算術和代数学的基礎很早以前在印度就奠定了。用計算架的呆笨方法和用羅馬数字那一类的数字來做計算，長期地阻碍了進步。一直等到包括“零”（○）的符号在內的十个印度数字才把人类的智力从这些束縛中解放出來，并在数字的功用上大放光明。这十个数字符号是独特無双的，与別國所曾使用过的一切符号完全不同。它們在今天是很普通而視為当然的了；不过在那时，它們之中确实孕育着帶有革命性的進步萌芽。經過若干世紀后，它們才从印度經由巴格达傳到了西方各國。

一百五十年前在拿破侖时代，拉普拉斯寫道：“印度賦予我們一种用十个数字符号來表达所有数目的巧妙方法，每个符号有它所占位置上的价值，也有它本身的絕對价值。这是一个深奧而重要的概念，但是現在看來，它表面上这样簡單，以致我們忽視了它那真正的好处。正因为它是这样地簡單并使得一切計算非常容易，所以使得我們的算術在有用的發明之中居了第一流的地位。若想到古代最偉大的天才中的兩個人物阿基米德和阿坡罗尼阿斯

並沒有這種發明，我們就更感到那個成就的偉大了。”^①

幾何、算術、代數在印度是起源自遙遠的時代的。可能最初開始時是一種建造吠陀祭壇時制圖所用的幾何代數。在最古老的書中曾經提到過用幾何方法把一個正方形改為一個已知一边的長方形： $ax=c$ 。在今天的印度儀式中，這種幾何圖形還是極普遍地被使用着。幾何在印度雖有進步，但希臘和亞歷山大城在這方面的進步超過了印度。在算術和代數方面印度保持了領導地位。究竟哪一個人或哪幾個人發明了這十進位制和符號“零”(○)，還不知道。就現在已經發現的來說，“零”這個符號的最早使用是在公元前約二百年的一部經典中發現的。人們認為很可能，進位制發明於大約耶穌紀元初期。“零”叫做“舜若”(shunya)或空無所有，本來是寫成一點的，後來才變成一個小圈。它和其他的數字一樣也是一個數字。賀爾斯特德教授曾強調這個發明的非常重要性，他說道：“創造零的符號的重要性，絕不是誇大的。對於這個空虛無物的東西，不僅給予一個地位、一個名稱、一個形象、一個符號，並且還給予一個有用的權能，這正是它的發明者印度種族的特點。這簡直好像是把涅槃造成了發動機。沒有任何數學上的一種創造發明對於智慧和才能的一般進步能比這種發明有重大的後果。”^②

另外一位現代數學家對於這歷史性的大事，極為稱頌。譚濟克在他所著的“論數”一書中寫道：“在五千年左右的悠久時期中，

① 引自郝格本(Hogben)所著“大眾數學”(Mathematics of the Million)，倫敦一九四二年版。(原注)

② 見賀爾斯特德著“算術的基礎與技巧”(On the foundation and technique of Arithmetic)，芝加哥一九一二年版，第二〇頁。這段話在大達和辛格所著的“印度數學發展史”(“History of Hindu Mathematics”，by B. Datta and A.N. Singh) (一九三五年版)中引用過。(原注)

許多文明先后兴起和崩潰，而每种文明都將自己的文学、藝術、哲学和宗教傳給后世。但是人类在計算上，即最早实用藝術上，究竟有甚么实在成就呢？呆板的命数方法是如此粗糙淺薄，以致進步几乎不可能，計算的方法范围之狹隘使粗淺的計算甚至也要專家來服务……几千年來，人类使用这些方法，一点也沒有作过有价值的改善，一点也沒有在这算法中貢獻过重要的概念……甚至与中世紀黑暗时代思想發展迟滯的情形相比，計算方面的歷史还是特別顯得毫無生气。照这种情形看來，那些印度無名英雄在公元初期几世紀中所發明的定位算法原理实在具有世界大事的重要性。”^①

許多偉大的希臘数学家为甚么沒有發明这个原理，这是譚济克深感迷惑不解的。他說：“是不是希臘人对于实用科学如此輕視，以致把教育子女的事情都交給奴隸了呢？如果是这样的话，那么希臘既發明了几何学并且在这門科学上有过高度進步，为什么連初步的代数学也創造不出來呢？現代的数学的基石——代数学，也是在印度創造出來的，并且是和定位法約在同时發明的，这豈不是也同样奇怪嗎？”

這個問題的答案可以在郝格本教授下面一段話中找到：“为什么那个方法是印度人想出來的呢？为什么欧洲古代数学家沒有想到呢？为什么最先想到的是注重实际工作的人們呢？这是难于理解的。如果我們只在少数天才人物的智慧進步中求解答，而忽視那左右着最偉大的天才的整个社会機構中的習慣和思想，要解釋這些問題就有不可克服的障礙。公元一百年左右印度所發生的事

① 引自郝格本著“大众数学”，倫敦一九四二年版。（原注）

情，以前也發生過。可能現在蘇聯也正在發生。……若要接受這個真理，就是要承認每一種文化之中都包含着有它自己的毀滅，除非那種文化對於教育人類群眾和教育特殊天才同樣地重視和關懷。”^①

我們必須認定，這些重要的發明並非單純地由於一個怪杰的一時靈感而作的超時代的行為，它們本質上是社會環境的產物，而且是適應時代的堅決要求的。要找出這種需要，要滿足這種要求當然要有高等的天才；不過假使沒有這種要求，就不會有促使尋找出路的推動力。即使有了發明，如果適合於應用這種發明的環境還未到臨，它也會被遺忘或拋棄的。從早期梵文數學書中可以看出，那種要求是存在着的，因為這些書中盡是些涉及複雜計算的通商和社會關係的問題。例如租稅、債務及利息問題；合伙、實物交換、兌換和黃金成色的計算問題。社會日見複雜，大量人員參加政府工作或從事於廣泛的貿易。如果沒有簡捷的計算方法，他們是不可能繼續他們的工作的。

印度採用的“零”和十進位制打開了智力的大門，使算術和代數學可以迅速進步。隨之而來的是分數，分數的乘法和除法；比例法的發現與完成；平方和平方根（連同平方根符號 $\sqrt{\quad}$ ）；立方和立方根；減號；三角的正弦表；圓周率（ π ）定為3.1416；代數中使用字母來表示未知數；一次方程式和二次方程式的研究；零的數學意義的研討。“零”是這樣解釋的， a 減 a 等於零（ $a-a=0$ ）； a 加零等於 a （ $a+0=a$ ）； a 減零等於 a （ $a-0=a$ ）； a 乘以零等於零（ $a\times 0=0$ ）； a 除以零得無限。負數的概念也發明了；所以4的平方根是正2

① 見赫格本著“大眾數學”，倫敦一九四二年版，第二八五頁。（原注）

或負2，它是这样： $\sqrt{4} = \pm 2$ 。

以上和其他許多数学上的進步，可以在公元五世紀到十二世紀时代一連串卓越的数学家所著的書籍中看到。有些更早期的書籍（公元八世紀左右的蒲达耶那、公元五世紀左右的阿帕斯坦巴和迦旃衍）也曾討論过几何学上的問題，尤其是三角形、長方形和正方形。現存的一本最早的討論代数学的書是著名天文学家亞雅巴达所著。他生于公元四七六年。他只有二十三歲时就著了这部关于天文和数学的書。有时人們称他为代数学的發明人。在寫作中他至少有一部分是依靠前人的著作。在印度数学上第二位偉大人物是巴斯卡拉第一（公元五二二年）；繼他而起的是婆罗摩笈多（公元六二八年）。婆罗摩笈多也是一位出名的天文家，他寫出了关于“順雅”或“零”的定律并作出了其他有名的貢獻。此后还有許多数学家相繼而起，寫了些关于算術和代数学的著作。最后一位偉大的名人是生于公元一一一四年的巴斯卡拉第二，他寫了三本書——天文、代数学和算術。他那本算術書叫做“利拉瓦提”。对于一本討論数学的書來說，这倒是一个奇怪的名字，因为它是一个女人的名字。書中常常提到一个幼女，她常常被呼为“啊，利拉瓦提！”，而書中的問題就是向她講的。人們相信利拉瓦提是巴斯卡拉的女兒，不过并無确切的証据。这書的文体清楚簡單，幼年人讀了易于了解。在梵文学校中，這本書現在还是被采用着，部分理由是为了它的淺易清楚的文体。

数学書籍繼續出現（公元一一五〇年的那罗衍那；公元一五四五年的加涅沙），可是这些只是重复前人的著作而已。从公元十二世紀直到近代，在印度很少有关于数学的有創造性的著作。

公元八世紀哈里發曼苏尔（公元七五三——七七四年）在位的

时期中,許多印度学者前往巴格达,在他們所帶的書籍中有关于数学和天文学的著述。印度数字可能在更早的时期就已到了巴格达,不过第一次有系統的傳播是在这个时期。亞雅巴达和別人所著的書也譯成了阿拉伯文。这些書对于阿拉伯世界的数学和天文發展影响極大;印度数字也傳入了阿拉伯。在当时,巴格达是一个大的學術中心,希臘和犹太学者帶了希臘哲学、几何学和科学聚匯于此。整个伊斯蘭教势力圈从中部亞細亞到西班牙都受到了巴格达文化的影响;用阿拉伯文譯出的印度数学方面的知識也傳遍了这个廣大的区域。阿拉伯人把数字叫做“印度数字”(“Figures of Hind”),阿拉伯文字中的数字是“兴德薩”(Hindsah),意思就是“从印度來的”(From Hind)。

新的数学就从阿拉伯势力圈、也許是通过西班牙摩尔人的大学(Moorish Universities of Spain)傳入欧洲,为欧洲数学打下了基礎。使用新的数字在欧洲曾遭到反对,因为它們被認作异教徒的数字;經過數百年之后,这些新数字才得到普遍的使用。据現在知道的,最早是在一一三四年的西西里貨幣上用过;英國最早的使用是在一四九〇年。

这点似乎是很清楚的,关于印度数学的一些知識,特別是关于数字位值的知識,甚至在正式使節將書帶到巴格达之前就已深入西部亞細亞。一位叙利亞的僧侶学者,因希臘学者傲慢自大、輕視叙利亞人而深为不悅,作了不平之鳴;其中有一段很有趣味的記載。塞弗拉斯·塞柏克特是他的名字,他住在幼發拉底河畔的寺院中。在公元六六二年所寫的那篇文章中,他企圖指出,不論在哪方面,叙利亞人并不在希臘人之下。为了要举出实例,他提到了印度人;他說道:“我將避免討論印度人的科学,他們和叙利亞人不

同。我不去討論他們在天文科學中的微妙的發現，那要比希臘人和巴比倫人的發現更為巧妙；他們的難于形容的計算方法我也不加討論。我只想指出：這種計算方法是用九個符號來做的。如果有一般人認為他們能說希臘話就自以為達到了科學的頂點，假如他們知道了印度人的計算法，他們就會確信還有別的人也懂得一些東西的。”^①

談到印度的數學就不能不令人想到近代的一個非凡的人物——斯里尼瓦薩·羅摩努占。他出生于印度南部一個貧窮的婆羅門家庭，沒有機會去受適當的教育，只得在馬德拉斯商埠企業聯合所充當書記。但他那無可抑制的本能天才隨時流露，在空閑時間他總在玩着數字和方程式。由於一個幸運的機會，他引起了一位數學家的注意，這位數學家就把他的一部分業余作品寄往英國劍橋大學。大學方面對他的印象很好，為他安排一筆獎學金。於是，他離開書記工作而入劍橋大學。在一個很短的期間內，他做出了有很大價值和驚人創造性的成績。英國皇家學會破例任他為會員。可惜兩年後，當他三十三歲時，大約是由于肺病而死去了。我記得，朱里安·赫胥黎教授曾在某處稱他為本世紀最偉大的數學家。

羅摩努占的短促的一生和過早的死亡正可以代表印度的情況。在我們廣大人民之中能受到一點教育的何其少，因飢餓而在死亡邊緣上掙扎的何其多；就是在那些受到一點教育的人們中，除充當薪金遠比英國失業人員救濟金為少的機關小職員外，別無其他指望的人為數又何其多。倘若生活向他們開門，給予他們糧食、

^① 大達、辛格(B. Datta and A. N. Singh)所著：‘印度數學發展史’(一九三三年版)，曾引述這段話。我從此書中得了不少關於數學方面的材料，附此致謝。(原注)

教育、健康的生活条件和成長發展的机会，那么在这廣大群众中，將會出現多少卓越的科学家、教育家、技術員、实業家、作家和藝術家來協助建設新印度和新世界啊！

二一 發展与衰微

在公元最初一千年中，印度經過若干次盛衰、成敗，与外來的侵略成份有过多次的斗争冲突，也遭遇过不少內部的荆棘灾难，然而这仍不失为一个民族生活活潑旺盛的时期，它精力煥發地直朝着各方面發展。文化發展成为一种丰富的文明，在哲学、文学、戲劇、藝術、科学和数学各方面百花齐放。印度的經濟發展了，印度的眼界开闊了，別的國家也在它視綫之內了。它和伊朗、中國、希臘世界及中亞的接触增加了，尤其是它对东方海面有着一种强有力的欲望，这就導致印度殖民地的建立，也使印度文化傳布远及國外。在这一千年的中叶，即从公元四世紀初到公元六世紀的这期間，笈多王朝繁荣兴盛而成为这廣泛的知識和藝術活动的保护者和标志。那就是称为印度的黄金时代或全盛时代。这时代的作品就成为經典的梵文文学，它顯露着恬靜沉着的气質、自信心和一种自豪的热情——这是由于幸而生在这样一个文化的全盛时代而感到的自豪。这样就驅使着他們要將他們偉大的智慧和藝術方面的能力發揮到頂点。

然而甚至在这黄金时代結束之前，軟弱和衰微的征象已經顯然可見了。从西北來的白匈奴接連着分批侵入；他們虽然一次又一次地被击退，可是他們仍旧一再重來，逐步蚕食而慢慢地到达了印度北部。他們甚至在整個北部建立了他們的統治势力达半世紀之久。直到那偉大的笈多王朝的最后一代尽了很大的努力和印度

中部的統治者耶薩婆曼結成同盟，才把匈奴驅逐出去。这个拖得很久的冲突在政治上和軍事上都把印度削弱了，也許就是因为印度北部遍地都有了很多匈奴人的居留地，才逐漸在印度人民中間產生了內部的变化。固然匈奴和其他的外國人一样都曾被吸收同化，但他們留下了他們的特征，使印度—亞利安民族旧有的理想冲淡了。关于匈奴的古代記載中充滿了他們那些与印度作战和政治标准迥然不同的極端殘暴和野蛮行为。

到公元七世紀戒日王执政时代，在政治和文化都有一种复活和复兴的气象。郎閣衍那(現代的优禪尼)从前曾經是笈多王朝的輝煌的首都，如今又变成藝術和文化的中心，并且是一个强盛王國的重鎮了。但在以后的几世紀中，这种复兴气象又复衰退消逝。在公元九世紀，古甲拉特的米喜拉·波閣在印度的北部和中部使一个統一的國家巩固起來，并建都于曲女城。这时候又有过一次文学复活現象，中心人物是拉家舍加拉。到公元十一世紀初，另一个波閣(Bhoja)露了头角，他是一位精明强干而有吸引力的人物，郎閣衍那就再度成为偉大的首都。这位波閣是非常有能力的，在許多方面都有特出之处。他是一位文法学家兼辞典編纂者，并且对医学和天文学感到兴趣。他又是一位藝術和文学的建立者和獎勵者，他本人也是一位詩人和作家，据說曾經寫过很多作品。他的名字已經成为民間的神話和傳奇的一部分，象征着偉大、淵博和寬厚。

但尽管有这些光明的外貌，好像总有一种內在的弱点在腐蝕着印度，这不但影响它的政治地位，而且也影响了它的創造性的活动。这是何时的事無法确定，因为这是迟緩而不知不覺地發展的过程，影响印度北部較早于南部。的确，不論在政治方面或是文化

方面，南部都变得更重要些。也許这是由于南部避免了那因侵略者的战争風波而造成的繼續不断的緊張情况；也許那時有很多作家、藝術家和营造师都移居到南方來躲避北方那种不安定的情况。南方的許多强大王國和它們的輝煌宮廷一定會吸引了那些人，一定給了他們以做創造性工作的机会，这种机会，是他們在別处得不到的。

虽然北方沒有像过去那样屢次統治着全印度而且它还分裂成为几个小國家，可是在那里生活仍很丰富，也还拥有許多文化和哲学活动的中心。貝拿勒斯像过去一样，仍旧是宗教和哲学思想的中心，凡是有人提出了新的学說或是对旧学說提出了新解釋，就必須到貝拿勒斯來証明他的主張是否正确。克什米尔長久以來就是佛教和婆羅門教的偉大的梵文中心。許多偉大的大学發达起來了，其中最著名的一个叫那爛陀，它的學術地位在整个印度受到尊重。到过那爛陀就是有文化的标志。進这所大学不是容易的，入学資格限于那些达到一定水平的人們。它是專門注重高深的研究工作的，中國、日本和西藏，甚至据說朝鮮、蒙古和布豁都有学生被吸引到这里來求学。除了宗教和哲学科目（佛教、婆羅門教都有）外，非宗教性的和实用的科目亦予傳授。大学內有一个藝術学院、一个建筑系、一个医学院、一个農業系；还有牛奶場和家畜場。大学里的文化生活据說就是些生动的辯論和討論。印度文化的傳布到國外，大部就是那爛陀大学里出來的學者們所做的事業。

在比哈尔地方靠近近代的巴伽尔浦尔，有一所毘訖罗摩尸罗大学，在加提雅瓦尔地方有一所伐拉彼大学。郎闍衍那大学在笈多王朝时代也享有盛名。在南方还有安拉瓦提大学。

然而，在这一千年終了的时候，一切都好像是一个文明的午后

景象，紅光煥發的早晨熱情早已消逝，如日方中的全盛也已成为过去了。但在南方却依然精气横溢，并且还繼續了好几世紀。至于那些印度的國外殖民地，一直到公元一千五百年左右，它們的生活还是積極而旺盛的。然而心臟似乎已經硬化了，脉息也跳得慢了，这种硬化和衰弱还逐漸蔓延到了四肢。自公元八世紀的商羯罗以后，哲学方面就沒有產生过偉大的人物，虽然有過一連串的評論家和辯証学者先后出現；甚至連商羯罗也是來自南方。那种好奇的意識和智力上的進取精神都讓位于生硬的形式邏輯和缺乏生气的辯証法了。婆羅門教和佛教都退步了，各种低級的崇拜方式倒随之兴起，特別是一些神秘宗派以及对于瑜伽学派的曲解。

在文学方面，跋婆蒲提(公元八世紀)是最后一个偉大人物。許多書籍繼續在寫作着，只是文体变得愈來愈錯綜复雜了，既沒有新鮮的思想，也缺乏新穎的詞藻。在数学方面，巴斯卡拉第二(公元十二世紀)是最后一个偉大人物的名字。在藝術方面，哈斐尔却把我們引得有点超过这个时期了。他說表現的形式直到公元七世紀八世紀在藝術上才达到尽善尽美的境界，那正是印度產生出大部分偉大的雕刻和繪画的时期。照他說來，从公元七世紀八世紀到十四世紀才是印度藝術的偉大时代，相当于欧洲哥特式藝術發展的最高峰。他还补充說，到了公元十六世紀古代印度藝術創造性的冲动才开始顯著地減弱下來。我不知道他这种判断的正确性有多大，但是我想像甚至在藝術的田園里对于旧的傳統而論，也是印度南部比印度北部保持得長久。

最后一次的主要对外移殖是在公元九世紀發生于印度南部，但此后南部的注輦王朝一直到公元十一世紀为止还繼續是一个強大的海权國，那时他們还战敗并征服了室利佛逝。

我們由此可見，印度是正在逐漸枯竭，正在逐漸喪失着它的創造天才和生命力。這個過程很慢，它延續了好幾世紀，是由北方開始，最後才轉到南方的。這種政治的衰退和文化的停滯不前，究竟是些什麼原因呢？是不是純粹因為年代長久了會對文明有所侵害，像人一樣地會衰老呢？還是因為一種浪潮作用，前前後後地推動着的关系呢？或者還是外來的侵襲和客觀的原因應該負責呢？拉德哈克里希南認為由於政治自主的喪失，印度哲學也失掉了它的生命力。席爾凡·烈維寫道：“梵文文化隨着印度的自由一齊喪失；一些新的語言，新的文學侵入了亞利安人的土地，并把梵文文化從這些地方趕走，使它只得在大學中避難而沾染了學府中的迂腐學究氣味。”

所有這些看法都是正確的，由於政治自主的喪失就不可避免地會引起文化的衰敗。但是，除非已經先有了某種衰敗現象，政治自主怎樣會喪失呢？一個小國可能易於為一個比較強大的國家所征服，但一個像印度這樣大、這樣發達並且具有高度文化的國家是不會屈服於外來的攻擊的，除非它內部先自衰敗，或是侵略者擁有一種較高明的作戰技術。印度自己內部的衰敗在這一千年的末期是已經看得很清楚了。

在每一種文明生活中，總會有反復的衰敗和分崩離析的時代，在印度從前的歷史中也有過這種時代。但是它曾渡過難關並使它自己重新獲得青春，有時它暫時退縮到蝸殼之內，隨後又帶着新鮮飽滿精力浮現出來了。總還保持着一個具有動力的核心，一有新的接觸它就重新振作而發展起來；和舊的雖有些不同，可是還與它保持着親密的聯系。那麼，這種適應環境的能力，這種曾經這樣時常把印度拯救出來的靈活運用的精神，是不是已經沒有了呢？是

不是印度的那种呆板的信仰和日益僵化的社会組織使它的思想也变成僵硬了呢？因为生活如果不改善、不進化，那么思想的進化也要停止了。印度長时期以來就是一个把实际行动上的保守和思想上的激發二者奇妙地結合起來的國家。那种思想必然影响了实际行动，虽然这种影响是很自然的，并無輕視过去的意义。“但是，他們的眼睛所閱讀的虽是旧文字，而他們的智慧在旧文字中所看到的却是新思想。印度在不自知不自覺中自己已轉變了。”然而如果思想丧失了它的激發性和創造力而成了腐朽而無意义的行动的馴服的随从者，含含糊糊地喃喃着一套陈腔旧調，并且害怕一切新的事物，那么生活就变得停滯不动而且被束縛住而困于自己所造的牢監里了。

我們有着很多关于文明崩潰的例証，其中最顯著的恐怕要算欧洲的古典文明——它在羅馬敗亡时也就完結。远在羅馬亡于來自北方的侵略者之前，由于它自己内部的弱点，它已經瀕于崩潰的邊緣了。一度曾經擴張的經濟，早就萎縮而帶來了一系列的困难。城市工業衰敗了，原來很繁榮的許多城市一步一步地变得微小而貧窮了，甚至連土壤的肥沃性也迅速地失去了。帝王們試用了很多应急的方法來克服他們的不断增加的困难。他們对商人、手藝人和工人施行过强制的國家管理办法，使这些人固定于特定的職業。有很多种職業甚至是禁止某些团体以外的工人参加的。这样有些行業事实上就变成了种姓。農民变成了農奴。但所有这些表面上的努力並沒有能够制止衰敗，相反地，甚至使情况更坏下去，于是羅馬帝國就崩潰了。

印度文明並沒有这种戲劇性的崩潰，尽管有那么些坏的情况發生，它还是表現出了驚人的持久力，但是逐漸增加的衰退情景还

是看得出來的。我們很難列舉詳盡的記載以說明在公元后一千年的尽头时印度的社会情况究竟怎样。但是我們可以相当确切地說，印度在擴展中的經濟已告結束，而且已經有了萎縮的強烈的趨勢。这可能是由于印度社会組織——以种姓制度为主要代表——日益頑固化和閉关主义的必然的結果。那些到过國外的例如到東南亞去的印度人，他們的思想、習慣或在他們的經濟方面就不是这样生硬呆板，他們就有發展和擴張的机会。因此他們在那些殖民地內，繼續兴盛了四五百年，表現出他們的精力和創造力；而在印度它自己，那种閉关主义的精神破坏了它的創造能力，而养成了一种狹隘的、小集团的和地方性的眼光。生活变成了定型，每个人的職業是固定而永久的，和別人很少关系。至于为了保衛國家而作战，那是刹帝利的事情，別人不感兴趣，或者甚至不准参与。婆羅門和刹帝利对于貿易和經商是輕視的。下級种姓的人沒有受教育和發展的机会，但他們却被教育去服从那些地位較高的人。城市經濟和城市工業虽然極其發達，而國家的組織在許多方面却是封建式的。就是在作战技術方面，恐怕印度也已經落后了。如果不將社会組織改变，不將才能和精力的新泉源解放出來，那么在那种情况之下是不可能有什么顯著的進步的。种姓制度就是这种改变的障碍。尽管它曾經把它所有的优点和穩定性都給予了印度社会，可是它本身就帶着毀滅的种子。

印度的社会組織(我以后將在本書中作更詳細的討論)曾經給予印度文明以一种驚人的穩定性。它將力量和團結力給予了集團，但这样就阻碍了擴展和更大的團結。它曾發展了手工業、技藝、貿易和商業，但往往只限于个别的团体之內。这样，特种类型的活動就成了世襲的，此外，还有一种要避免新式工作和新活動的

傾向，將自己局限于旧的規範內，限制進取和限制革新的精神。在某种有限的範圍內，它給予一定程度的自由，但这牺牲了比較大的自由的成長，并且付出了非常大的代价，因为它把多数的人永远关在社会階梯的底層，剝夺了他們成長的机会。只要那种組織留得有發展和擴張的路徑，它是帶着進步性的；但当它到了可以發展的最高限度的时候，它就变得停滯、不進步，再过些时就更是不可避免地要倒退了。

正由于这样，在知識上、在哲学上，在政治方面，在作战的技術和方法方面，在关于外界的知識和接触方面，在萎縮的經濟方面，都全面地衰敗了；一种地方意識、封建的小集团的感觉反倒成長起來，而牺牲了那比較大的作为一个整体的印度的觀念，和牺牲了在萎縮中經濟。然而，像以后的歲月所表明的一样，那种旧的組織还拥有它的生命力和驚人的頑强性，还有些灵活性和適應的能力。正由于这样，它能够設法生存，能够从新的接触中和思潮中得到益处，有时甚至得到些進步。然而那進步总是被旧日中过多的遺物束縛住而受到阻碍了。





第六章 新的問題

一 阿拉伯人和蒙古人

当戒日王在印度北部統治一个强大王國的时候，中國为参謁聖地而來的学者玄奘在那爛陀寺院讀書，这时伊斯蘭教也正在阿拉伯形成。伊斯蘭教是作为一个宗教势力和一个政治势力來到印度的，并造成了許多新的問題，但我們应当知道它是經過長时期以后才在印度的局势中引起很大的影响的。它差不多費了六百年的时间才到达了印度的中心，伴随着政治上的征服，它已經多所改变而它的領導人們也不同了。热情奔放、精力充沛的阿拉伯人們發展了他們的势力，从西班牙起到蒙古的边疆为止，都是他們征服的地方，他們帶來了一种燦爛的文化，但并未到达印度本土。当它們到达印度的西北边境时，就停留在那里了。阿拉伯的文明逐漸凋謝，而土耳其的各种部落却在中亞和西亞崛起了。就是这些土耳其人和从印度边地來的阿富汗人，把伊斯蘭教当作一种政治力量帶到了印度。

几个歷史上的日期也許可以帮助了解这些事实。伊斯蘭教可以說是跟“希拉特”(Hijrat, 意即离别、逃亡)一同开始的，那就是穆罕默德的在公元六二二年从麥加动身到麥地那的时候。穆罕默德十年后去世了。伊斯蘭教用了一些时间巩固它在阿拉伯的地位，后

來就發生一系列的驚人事件，使得高举伊斯蘭教旗幟的阿拉伯人直接穿过东方的中亞細亞，并且直接横渡整个北非大陸到西方的法國和西班牙。在七世紀和八世紀的初期，他們滿布在伊拉克、伊朗和中亞細亞。在公元七一二年他們到达了而且占据了印度西北部的信德，就在那里停止下來了。一个大沙漠把这个区域与印度的肥沃部分隔离开了。在西方，阿拉伯人渡过非洲欧洲間狹窄的海峡（此后称为直布罗陀海峡），在公元后七一一年進入西班牙。他們占領了西班牙全部，而且越过比利牛斯山脉進入法國。他們在七三二年中，被查理士·馬忒尔在法國都尔地区所战敗并被擋住了。

这一个以阿拉伯沙漠为故鄉、而以前在歷史上并不曾占据顯著地位的民族，竟能在軍事上獲得勝利的事迹是最为驚人的。他們偉大精力的來源一定是得力于他們教祖的强有力的、革命性的和他的人类博爱的啓示。不过如果懸想阿拉伯文明是陡然間無中生有，并且以为是伊斯蘭教來臨之后才形成的，那就錯了。因为伊斯蘭教的學者們慣于詆毀阿拉伯民族在伊斯蘭教來臨前的歷史，把它指成为“賈希利亞提”（愚昧，Jahiliyat）的时期，这就說是一种愚昧無知和迷信的黑暗时代。阿拉伯文明和其他的文明一样，有一个漫長的过去，乃是与閃族、腓尼基人、克里特人、加尔特人、希伯來人的發展，有密切的关系。以色列人發展了更大的排外性，与比較胸襟寬大的加尔特人和其他的民族分离开了。他們和其他的閃族中間常有冲突。不过在整个閃族的区域內却有着往來和交換，而且在某种限度上是有共同背景的。在伊斯蘭教以前的阿拉伯文明已經成長起來了，尤其是在也門。当伊斯蘭教的教祖在世时，阿拉伯語已是一种高度發展的語文，夾雜着一些波斯語的詞，甚至还有一些印度字。像腓尼基人一样，阿拉伯人远到海外，从事

貿易。在伊斯蘭教時代以前，在中國南部接近廣州的地方有一個阿拉伯居留地。

不過，伊斯蘭教的教祖的確曾賦予了他的民族以一種生命力，而且使他們充滿了信心和熱情。他們把自己看作一樁新事業的旗手，培養了熱情和自信，這種熱情和自信可以鼓動整個民族並且改變歷史。他們的成功，毫無疑問地也是由於西亞、中亞和北非各國的衰微所造成的。對立的基督教派系間，互相殘殺的衝突往往引起為爭奪統治權的流血戰爭，把北非洲弄得四分五裂。當時，當地所信奉的基督教是褊狹而不能容忍的，這種情形與宣傳人類博愛的伊斯蘭教徒阿拉伯人的一般的寬容態度來對比，它們的區別是顯著的。這樣使厭倦於基督教徒內哄的許多民族整個加入了他們那一边去。

阿拉伯人傳播到遠方國家去的文化本質也是不斷在變化和發展着的。它強烈地為伊斯蘭教新思想所影響，不過稱它為伊斯蘭教文化，則可能混淆視聽，而且也欠正確。以大馬士革為首都，他們很快就放棄了他們儉樸的生活方式，發展了一種更為浮華的文化。那一個時期可以稱為阿拉伯—敘利亞文明的時代。拜占庭的勢力影響到了他們，尤其是當他們移動到巴格達的時候，古老伊朗的傳統影響了他們，形成一種阿拉伯—波斯的文明，這種文明在他們所控制的遼闊地區內占着優勢。

雖然阿拉伯人的征服面很廣，而且看來似乎很容易，但無論在當時或以後，他們並不曾越過印度境內的信德很遠。這是否由於印度還很強盛，能對侵略者作有效的抵抗呢？可能是這樣的原因，否則就難於解釋，為甚么過了几百年之後才發生一次真正的侵略。也許一部分的原因是由於阿拉伯人的內部糾紛；因為信德曾脫離

巴格达的中央政权，成为一个小型的独立的伊斯蘭教徒的國家。不过虽然没有侵略，印度和阿拉伯世界的接触增加了，旅客們來來往往，交換了使節，印度書籍特別是討論数学、天文学的書籍帶到了巴格达，譯成阿拉伯文字。很多印度医生到了巴格达。这些貿易的和文化的关系并不限于印度北部。印度南部的一些國家也發生这种关系，特别是印度西海岸的拉喜特拉庫塔也参加了，为的是貿易。

这种頻繁的交往不可避免地逐漸引起印度人对这种新宗教——伊斯蘭教的認識。傳教師們也來傳播这种新的信仰，并受到欢迎。伊斯蘭教清真寺建立起來了。國家和人民都不反对新來的宗教，也沒有任何宗教上的冲突。印度对于一切宗教信仰、礼拜仪式傳統地采取寬容态度。所以伊斯蘭教先以一种宗教的形态來到印度，数世紀之后，方作为一种政治力量前來。

在翁米亞哈里發統制之下的新阿拉伯帝國首都的所在地是大馬士革，在这里，一个輝煌的城市成長起來了。但是不久，大約在公元七五〇年时，阿拔斯哈里發迁都到巴格达。內乱跟着發生了，西班牙脫离了中央帝國，但在長时期內一直是一个独立的伊斯蘭教國家。巴格达帝國也漸次削弱不振，分裂成几个國家，塞尔柱土耳其人來自中亞細亞，在巴格达掌握政治上的大权，不过哈里發在迎合他們的意旨下仍然执行着职务。伽色尼的苏丹，麥哈慕德乃是一个崛起于阿富汗的土耳其人，他是偉大的战士，有才干的領袖，他不惟不理睬而且侮弄國王。不过巴格达还繼續是伊斯蘭世界的文化中心，甚至于遙远的西班牙也向着它，为的想獲得一些啓發。当时的欧洲在學術、科学与藝術上以及生活享受上是落后的。在整个欧洲の黑暗时代中，保持學術和知識上好奇心的明灯于不滅的

乃是阿拉伯时期的西班牙，尤其是哥尔多巴大学的功劳。这样的一线光明照穿了欧洲的黑暗。

公元一〇九五年开始的十字军战争继续到一百五十年以上。这些战争并不仅仅代表着两个带侵略性的宗教间的斗争——十字架(象征耶稣教)和新月(表示土耳其国旗)两者中间的冲突而已。负有盛名的历史家乔·麦·屈勒味林教授(Pro. G. M. Trevelyan)写道：“这些十字军代表着欧洲复兴力量的一般要求向东方推进的军事和宗教的方向。十字军战争所带回欧洲的战利品并非耶稣圣陵所在地的永久解放，或者是基督教国家的可能团结，十字军的故事对基督教国家可能团结的问题可说是毫不相干。它所带回来的反而是各种更优秀的艺术和手工艺术、奢侈品、科学和知识上的好奇心——这一切东西都会是隐士彼得^①所最鄙视的。”

当最后一批十字军并不光荣地消滅以前，在亚洲的心脏地区发生了旋风洪水似的大事。成吉思汗已经开始他那向西方的毁灭性的进军。他在公元一一五五年生于蒙古，当他在一二一九年开始把中亚细亚变为烟塵下的廢墟的这次大进军的时候，他已经不是一个青年人了。布哈拉、撒马尔罕、黑拉特、伯勒赫，这几个各拥有一百万以上居民的大城市都化为灰燼了。成吉思汗继续进军到了俄国的基辅地方就回国了。巴格达居然幸免于难，因为它的位置并不在他的行军路线上。他死于一二二七年，享年七十二岁。他的后裔更深入到欧洲，在一二五八年旭烈兀^②占领巴格达，就结

① 隐士彼得(Peter The Hermit)是亚米安(Amiens)的修道士，在公元一〇九三年与十字军进攻耶路撒冷。——译者

② 旭烈兀，成吉思汗孙，波斯的第一蒙古皇帝(一二一七——一二六五年)。——译者

束了那有名的藝術和學術中心的命運，雖然那里有五百年以上的時間集合着世界上各方面的而且逐漸積累下來的寶藏。這給予亞洲的很有特色的阿拉伯—波斯文明一個大大的打擊，儘管這個文明就是在蒙古統治之下也還殘存着。特別在北非洲的部分地區中，尤其是在西班牙它還繼續存在着。成群結隊的學者帶着他們的書籍從巴格達逃到開羅和西班牙，一種藝術和學術的復興在那里發生了。但是西班牙本身正在擺脫阿拉伯的羈絆，而哥爾多巴失守於公元一二三六年。在兩個半世紀歲月中，格拉那達王國繼續為一個阿拉伯文化的燦爛的中心。在公元一四九二年，格拉那達也淪陷於斐迪南和伊薩伯拉之手，而阿拉伯在西班牙的統治就結束了。此後開羅就成為阿拉伯的主要中心，雖然開羅處在土耳其的統治下。奧托曼土耳其人於公元一四五三年攻取了君士坦丁堡，因此就解放了那些產生歐洲文藝復興的勢力了。

蒙古人在歐亞兩洲的征服在戰術上產生了一些新的東西。立德爾·赫德說道：“就其規模、品質、出奇制勝、運用靈活、戰略上的和戰術上的迂迴而論，他們（蒙古人）的行軍為任何歷史上的行軍所不及。”無疑地成吉思汗如果不是世界上最偉大的軍事領袖，也是最偉大的領袖其中之一。歐亞兩洲人的戰鬥力和勇敢在他及他的輝煌的繼承者們的面前好像火柴梗一般，而中歐和西歐的逃避了征服，純粹出于偶然而已。歐洲從這些蒙古人手上學得了戰略和戰術上的新教訓。歐洲通過這些蒙古人也從中國學習了火藥的使用法。

蒙古人并未曾到達印度。他們進到印度河就停止下來轉而去征服別處了。當他們的偉大帝國衰退的時候，一系列的小國家在亞洲勃興起來了。後來到了公元一三六九年，一個名叫帖木兒的

土耳其人宣稱通過他的母親的關係他是成吉思汗的後人，拚命想重演一次成吉思汗的豐功偉績。他的首都撒馬爾罕又成為帝國的重鎮，不過為期不久而已。帖木兒死后，他的繼承人們對偃武修文、對安靜的生活比對軍事侵略興趣更大些。因此所謂帖木兒式的文藝復興在中亞細亞產生了，一個帖木兒的後人巴卑爾就在這種環境中出生成長了。巴卑爾為印度莫臥兒王朝的奠基人；他是最初一個莫臥兒朝的大帝。他在公元一五二六年中攻取了德里。

成吉思汗並非一個伊斯蘭教徒，只因為他的名字相似的緣故，所以就被看作是伊斯蘭教徒了，其實不像某些人所猜想的那樣。據說他是薩滿教的信徒，薩滿教是一種信天的宗教。這是甚麼宗教，我不知道，但這個名詞不可避免地令人想起阿拉伯字對於佛教徒的名稱——薩瑪尼(Samani)，而這個字又是從梵文“Shramana”演變來的。佛教的一些低劣形式那時正在包括蒙古在內的亞洲的各部分盛行一時，而可能成吉思汗是在這種影響之下長成的。歷史上最偉大的軍事征服者竟可能是某樣的一種佛教徒，這也是不可想像的怪事^①。

在中亞細亞，歷史傳述的有四個偉大征服者，甚而至於今天還被人們記憶着——亞歷山大王、蘇丹麥哈慕德、成吉思汗與帖木兒。在這四人以外，現在還要加上第五個人，他是另一類型的人物，不是一位武士，而是一位在另外一種領域內的征服者，在他名

^① 薩滿教依然殘存於西伯利亞、蒙古及蘇聯的中亞細亞的坦那一吐伐(Tanna-Tuva)地方。這種宗教的根據似乎完全是一種對於鬼神的信仰，顯然是與佛教並無任何關係的。但是也許在很久以前受到失去真諦的種種佛教的影響，它們逐漸浸入本地的原始迷信中去了。西藏是明顯的佛教徒的地區，發展了它自己特有的一種稱為喇嘛教的佛法。相信薩滿教的蒙古也有活佛的傳統。這樣看來，在北部及中部亞洲似乎有各種流派的佛教沉沒於原始信仰中去了。(原注)

字的周圍，已經流傳着一些故事——他就是列寧。

二 阿拉伯文化的繁盛及其与印度的接触

阿拉伯人很迅速地征服了亞非兩洲的大部分和欧洲的一小部之后，就把他們的心力放在征服其他的領域上面去了。他們的帝國正在日趨巩固，許多新的國家進入他們的眼界之內了，他們急切要了解这世界和它的情况。在八九世紀的阿拉伯人当中，智力方面的好奇心，理性主义的思索探討以及科学研究的精神，都是很突出的。就正常情形而論，在根据呆板的概念和信仰而建立的宗教初期，信心居优势而标新立异是得不到贊同或鼓励的。那种信心已經对阿拉伯人大有造就，他們取得勝利的这事实一定加深了那种信心。可是我們發現他們超越了教义信条的限制，他們涉獵过不可知論，他們的热情与精力轉向知識方面的進取了。阿拉伯的旅行家們是可以与同样人物中間的最偉大者相提并論的，他們走到远方國家中發現了别的民族在做些甚么，想些甚么，研究和了解他們的哲学、科学与生活方式之后，于是就發展了他們自己的思想。許多学者和書籍从國外被帶到巴格达去，同时哈里發曼苏尔(八世紀中叶)設立了一个研究翻譯局，从希臘文、叙利亞文、森得文^①、拉丁文和梵文中譯出書籍。搜索叙利亞、小亞細亞和沿东地中海諸國老庙宇中的寫本。古老的亞歷山大城和学校曾被基督教的主教所关闭，他們的学者們也遭驅逐。这些逐客中有許多人漂流到了波斯和其他的地方。他們在巴格达受到欢迎而且尋獲了安全避難之所。他們携來希臘的哲学、科学和数学——柏拉圖与亞里士

^① 森得文(Zend)是一种类似梵文的波斯古語。——譯者

多德、托勒密与欧几里得的著作。有景教的信徒与犹太学者，印度医生、哲学家与数学家。当哈里發哈倫·賴世德(Harun-al-Rashid)与艾勒一瑪蒙(al-Mamun)統治的时候，所有这些情形繼續着而且發展着(八、九世紀)，而巴格达遂成为文明世界的最偉大的知識中心。

在这期間，印度和外國有很多的接触，阿拉伯人从印度数学、天文学与医学里面學習了很多的东西。不过所有这些接触主要都是阿拉伯人采取主动，虽然阿拉伯人从印度學習甚多，而印度人从阿拉伯人學習的却是甚少。印度人依然保持着超然的态度，自命不凡，而且尽可能地退縮到它的蝸殼里面去。这是不幸的，因为当印度人喪失了他的創造力的时候，正是巴格达的知識沸騰發揚着和阿拉伯的文藝復興运动展开的时候，因此應該会把印度的精神振奋起來的。較古老时代的印度人具有这种知識探索的精神，他們會發現他們在思想上是与阿拉伯人近似的。

在巴格达，对于印度學術和科学的研究大大地得到强有力的白尔麥克族的鼓励，这个家族是給哈里發賴世德培养了些元老的。这个家族可能曾經是佛教徒而后來改教的。当賴世德患病时，从印度請來一位名叫馬那克的医生。馬那克在巴格达定居下來了，并被委任为該地一个大医院的院長。除开馬那克以外，阿拉伯的作家們还提到过当时住在巴格达的其他六位医生。在天文学上，阿拉伯人比較印度人及亞力山大城人有所提高，有兩位出色的人大露头角：艾勒一花刺子米是九世紀的数学家与天文学家，欧默尔·罕雅姆是十二世紀的詩人兼数学家。在医藥上，在过去的亞洲和欧洲，阿拉伯的內外科医生都是有名的。他們中間最有名的是布哈拉的伊本·西那，即阿維森納，他被称为医中之王。他死于

公元一〇三七年。艾卜·奈斯尔·法拉比是阿拉伯大思想家大哲学家之一。

在哲学上,印度的影响似乎并不顯著。在哲学和科学上,阿拉伯仰望着希臘和古老的亞歷山大城各学派。柏拉圖,尤其是亞理士多德,对于阿拉伯人的智力赋予了强有力的影响;从那时起直到现在为止,它們成为伊斯蘭教学校中标准的研究学科,而在阿拉伯文的注解中比較在希臘文原版中更其如此。起源于亞歷山大城的新柏拉圖主义也影响了阿拉伯的思想。希臘哲学的唯物主义学派傳至阿拉伯人那里,并引導了理性主义和唯物主义的兴起。理性主义者竭力用理智的措辞來解釋宗教的教义与訓示,而唯物主义者却几乎將宗教完全否定了。值得注意的是,在巴格达,所有这些敌对而冲突的理論都被允許充分自由討論。信仰与理智的爭論及冲突,从巴格达傳布到整个阿拉伯世界,而且到达西班牙。上帝的本質受到討論,有人認為他不可能具有一般歸屬於他的任何品質。这些品質是屬於人类的。有人說,如果称上帝是仁慈或公正的話,就等于說他有鬍鬚,同样是异教和愚蠢的說法。

理性主义導致不可知論与怀疑論。逐漸地,随着巴格达的衰微及土耳其势力的勃兴,这种理性主义者探討的精神降低了。但在阿拉伯的西班牙这种精神仍然繼續着,在西班牙國內,最有名的阿拉伯哲学家之一走到反宗教的極限了。这就是伊本·魯世德,即亞呖罗,他生于十二世紀。据說他曾經說过和他同时的各种宗教是为兒童們或愚人們而設的,再不然也是不能奉行的。他是否真正这样說过是个疑問,然而即便是这傳說,也表明出了他是怎样一个人,他也曾因为他的意見而受到过痛苦。在許多方面他是很突出的。他在所著的文章中强烈地主張在公共活动上給予妇女一个

發揮作用的机会，并且認為妇女們是充分地能够証明自己的能力。他也曾主張对医治不好的病人以及类似的人物應該加以清除，因為他們是社会上的負擔。西班牙在当时比較其他欧洲的學術中心远为進步。从哥尔多巴大学出來的阿拉伯和犹太学者們在巴黎及其他地方極受推崇。这些阿拉伯人顯然对于其他的欧洲人估計不高。托利多的一位名叫賽义德的阿拉伯作家曾这样描寫过生活在比利牛斯山脉以北的欧洲人們道：“他們是性情冷酷的，從來达不到成熟的境界。他們軀干魁梧，膚色白皙。但是缺乏銳敏的机智和智慧上的洞察力。”

阿拉伯文化和文明在西部亞洲与中央亞細亞的繁榮，它的原动力出自兩個主要的泉源——阿拉伯的和伊朗的。二者混合糾結在一起，难于分辨，这对于上層階級產生了思想上的蓬勃有力和生活标准的提高。从阿拉伯人得到了毅力和探索精神；从伊朗人得到生活的优美、藝術和奢侈豪華。正当巴格达在土耳其控制之下日益衰弱的时候，理性主义和探索的精神也衰退了。成吉思汗和蒙古人更將这所有的一切都結束了。直至一百年后，中亞細亞才复苏過來，撒馬尔罕与黑拉特成为了繪画和建筑的中心，一些阿拉伯—波斯文明的古老傳統复活了。然而阿拉伯人的理性主义和他对于科学的兴趣并未恢复。伊斯蘭教成为一种呆板僵硬的信仰，它只能在軍事的征服上起些作用，而不適用於征服思想意識。它在亞洲的代表者不复是阿拉伯人而是土耳其人和蒙古人^①（后

① 我常用“土耳其人”或“突厥人”这个詞。这也許会引起混乱，因为土耳其人（“Turk”）这个字現在是对土耳其人民而言的，他們是奧斯曼或奧托曼族土耳其人的后裔。不过还有其他种族的土耳其人——塞尔柱土耳其人等等。所有中央亞細亞及中國新疆的突厥族等等均可称为土耳其人或突厥人。（原注）

來在印度称为莫臥兒人),在某种程度上还有阿富汗人。这些在亞洲西部的蒙古人成为伊斯蘭教徒了;在远东及中間的区域内,許多蒙古人皈依了佛教。

三 伽色尼的麥哈慕德和阿富汗人

在八世紀的初期公元七一二年的时候,阿拉伯人达到了信德并且將它占領了。他們就在那里停留下來。甚至信德在半世紀之內也脫離了阿拉伯帝國的控制,虽然它仍旧为一个小型的独立的伊斯蘭教徒國家。在將近三百年間,阿拉伯人沒有進一步侵略印度,或襲击到印度的內部。大約在公元一千年的时候,阿富汗的苏丹、伽色尼的麥哈慕德,一位在中亞細亞崛起的突厥人才开始侵入印度內部。类似的侵襲有很多次,都是血腥而慘酷的,麥哈慕德每次都帶走了大量的財宝。当时的学者、基瓦地方的艾勒·貝魯尼曾描述那些襲击道:“印度人被殺得七零八落,如同散沙一般,人人的口中都当作一樁故事來傳述着。遍野的尸体,虽在死后还对于所有的伊斯蘭教徒当然怀着不共戴天的仇恨。”这段富于詩意的描寫給予了我們一些因麥哈慕德而造成的破坏情况的概念。不过,最好要記住麥哈慕德所接触和劫掠过的不过是印度北部的一部,主要是在他進軍的路綫上。整个印度中部、东部及南部完全幸免于他的蹂躪。

印度南部在当时和以后被强盛的注輦王國所統治,它控制了海道而將势力远擴至爪哇与苏門答臘的室利佛逝。印度当时在东海上的殖民地也是繁荣而强大的。它們与印度南部共掌了海上霸权。但这种情形并未曾拯救印度北部使其免于陸地上的侵略。

麥哈慕德侵吞了旁遮普与信德,把它們归并入自己的版圖,每

次侵襲之后就返回伽色尼。他未能够征服克什米尔。这个山國成功地阻擋了他而且將他击退。当他从加提雅瓦尔的索謨那特返國的时候，他在拉其普他拿沙漠区也遭了嚴重的失敗^①，这是他的最后一次的襲击，从此后他再也沒來过了。

麥哈慕德与其称为具有信仰的人，無寧說是一个战士，可是他和其他的征服者一样，也总是假借和利用过宗教的名义以达到他的征服目的。在他看來印度只不过是一个可以从而搶劫財宝和物資运回故鄉的地方而已。他把在印度征募了一支軍隊托付于他麾下的一位名將名叫鉄拉克的去指揮。鉄拉克是一个印度人，而且是一个印度教徒。他使用这一支軍隊來向中亞細亞的与自己同教的人們作战。麥哈慕德切望將自己的伽色尼城建造成能与中亞細亞及西部亞洲的各大城市抗衡，他从印度擄走了大批的技工和有經驗的营造师。他对建筑咸有兴趣，德里附近的摩倫罗，現在的麥特拉，給他印象很深。关于这个城市他曾經寫道：“此間有成千的大厦，其坚固可与虔誠信徒的信心相比拟；不花費几百万的金幣也不

① 关于他战敗的事情在波斯文的古代編年史中有一段奇怪的文章，这本书名叫“梭拉特的歷史”(Tarikh-i-Sorath)，譯者蘭綽季·亞瑪尔季，孟買一八八二年版，第一一二頁：“麥哈慕德王喪胆而逃，保全了生命。但是他的許多男女随从們被俘虜了……突厥、阿富汗与莫臥兒种的女俘虜，如其碰巧还是处女，就被印度軍人納为妻室……对其他的人們則用催吐剂与瀉藥來洗干净后再把她們嫁給品位相当的男人……低級的女人与低級的男子結婚。有身份的男子被强迫剃去鬚鬚，到拉其普特族的錫卡伐特(Sekhavat)与瓦德尔(Wadhel)部落中去入伍当兵，而較低級的人則归入科利斯、漢达斯(Khantas)、巴布立阿斯及麥尔斯这些印度种姓。”我本人对于“梭拉特的歷史”这書并不熟習，也不知道真实性有多大。我引用的这一段是从克·門·孟希氏(K. M. Munshi)的“古國郭尔賈尔的光荣”(The Glory that was Gurjardesa)一書的第三部分第一四〇頁摘錄而來。特別有兴趣的是所說的外國人同化于拉其普特族的方式，甚至于还通了婚姻。它所述及的清洗方法是新穎的。(原注)

可能达到現在的情形，而要建造一个同样的城市至少要兩百年。”

在他的战争的間歇期間中，麥哈慕德对于提倡他的故鄉的文化活动是很感兴趣的，他延用了一批出类拔萃的人物。在这些人物中有著名的“沙納麥”（Shahnamah，列王志）的作者波斯詩人費尔道西，但此人后來失寵了。一位学者兼旅行家的艾勒·貝魯尼是同时代的，从他的書中我們可以瞥見一些当时中央亞細亞的生活的其他情景。他生于基瓦的附近，但屬於波斯种族，來到印度后作了多次的旅行。他对在南方注輦王國的偉大水利工程，有过叙述，虽然他是否親自參觀过或者到过印度南部还是疑問。他曾在克什米尔學習梵文，研究过印度的宗教、哲学、科学和藝術。他以前学过希臘文为的是要研究希臘哲学。他的書籍不僅是知識的寶庫，而且告訴我們，在战争、搶掠、屠殺的后面，耐心的學術研究怎样在繼續着；甚至于当情感和憤怒把各國的关系弄得痛苦难堪的时候，各國人民之間还在怎样地設法互相了解。那一种情感和憤怒無疑地模糊了双方的判断，每一个國家認為自己的民族要比別的民族为优越。关于印度人，艾勒·貝魯尼說他們是“高傲的，自負得愚不可及的，孤僻的，并且是感覺迟鈍的”。又說他們相信“沒有一个國家、沒有一个民族、沒有一个皇帝、沒有一种科学能够与他們相比”。这可能就是对于印度民族性情的一种相当正确的描寫。

麥哈慕德的侵襲是印度歷史上的一樁大事，虽然在政治上就印度整体說來并不曾大受到他們的影響，而印度的心臟地区依然無恙。但这証實了印度北部的脆弱与衰微。艾勒·貝魯尼的記載更闡明了印度北部与西部政治上瓦解的情形。这些屢次來自西北方面的侵襲，給印度的狹隘保守的思想和經濟帶來了許多新的因

素。最重要的，是它們首次帶來了與那無情的軍事征服形影不離的伊斯蘭教。在這以前，在三百年以上的時期中，伊斯蘭教是以和平方式作為一種宗教來到的，它在印度的各種宗教之中取得它的地位，並未引起過麻煩和衝突。這一次用新的方式進來，却在人民當中產生強烈的心理反應，使他們充滿了仇恨。印度人民並不反對新的宗教，但他們對於用武力干涉並且推翻他們的生活方式的任何事物却有強烈的反抗。

必須記住，印度是一個多宗教的國家，雖然只有具備着各種形態的印度教才占優勢。除開耆那教和佛教大部分已趨凋謝並且為印度教所吸收以外，還有基督教和猶太教。這兩種教可能在公元的一世紀中才在印度獲得了地位。在印度南部有大量的敘利亞的基督教徒和景教徒。他們之為印度的組成部分與任何其他的人們並無殊異。猶太教徒也是這樣。在七世紀從伊朗來到印度的拜火教（祆教）的信徒們也形成了一個小小的團體。在印度西海岸及東北的許多伊斯蘭教徒也是這樣的。

麥哈慕德是以一個征服者的身份來到的，旁遮普只是他領土中的一個遠離中央的省份。但是當他以一個統治者的地位在那裡稱尊的時候，曾經企圖用緩和的手段以求在某種限度上獲得該省人民的擁護，於是對於他們的生活方式就很少干涉了。印度人被委派到軍隊里和行政上擔任崇高的職位。當麥哈慕德在世的時候，可以看得出這種措施的開始；至於發展則是以後的事了。

麥哈慕德死於一〇三〇年。在他死後一百六十多年中，印度沒有遭受到其他的侵略，土耳其的統治也沒有擴充到旁遮普以外。後來一個阿富汗人舍哈卜丁·谷利攻占了伽色尼，就把伽色尼的帝國推翻了。他進軍到拉合爾，而且後來直達德里。但德里的國

王普立特維拉其·綽汗把他徹底戰敗了。舍哈卜丁退回阿富汗，第二年率領了另外一支軍隊又來了。這次他得了勝，在一一九二年，他在德里登極。

普立特維拉其是一位人民愛戴的英雄，在歌曲和傳說中仍然很享盛名，因為不顧危險的英雄總是為人民所愛戴的。他曾經帶走他所心愛的姑娘，而這位姑娘自從在他父親曲女城國王闍旃陀羅的宮中就愛上了他。她拒絕了一大群向她獻殷勤的王子們。他得到新娘的期間是短促的，而他所付出的代價却是與一個強有力的統治者間的一場苦戰以及雙方最英勇的人們的生命。德里和印度中部的武士們陷於血戰，大量的相互屠殺着。就這樣，一切為了一個女人的愛情就使普立特維拉其喪失了他的生命和王位，還有帝國重鎮的德里也就落在一位外來侵略者的手裡了。可是他的愛情故事仍然被歌誦着，他是一位英雄，而闍旃陀羅幾乎被看作一個奸賊了。

德里的征服並不意味着印度的其餘部分的歸順。注輦的人們在南部還很強盛，還有其他的獨立國家。阿富汗人的統治費了一世紀又半的歲月才擴張到南部的大部分。但德里是重要的，而且是新秩序的象征。

四 印度—阿富汗人。印度南部。維查耶納 伽爾。巴卑爾。海權

英國的和某些印度的歷史家通常將印度歷史分為三個主要時期：古代的或印度教徒統治時期；伊斯蘭教徒統治時期以及英國統治時期。這種劃分的方法，既不合理，又欠正確；這樣會使人誤解而引起了錯誤的看法。這種劃分只注意到上層表面上的變換，而

对于印度民族的政治、經濟、文化發展上的重要变革則不够重視。所謂古代是廣大無邊的，充滿着变故、成長和凋謝，然后又是成長。被称为伊斯蘭教徒的时代或中世紀的时代帶來了另外一種的变化，而且是很關重要的变化，不过是多多少少局限于上層，对于印度生活本質上的繼承性並沒有嚴重的影响。从西北來到印度的侵略者們像更古代的那些侵略先輩一樣，被印度同化而成为印度生活的一部分了。侵略者的朝代成为印度人的朝代，而且由于互通婚姻而有很多的种族上的融合。除了少数例外，他們審慎周詳地尽量不去干涉人民的風俗習慣。他們把印度看作他們的故國，与其他國家并無联系。所以印度仍繼續是一个独立的國家。

英國人的來臨就使得情形大为不同了。旧的制度在多方面連根拔去了。他們从西方帶來了一種完全不同的推动力。这种推动力是从文藝復興、宗教改革以及英國的政治革命的时代起就在歐洲慢慢地發展出來，而在工業革命的初期才具体化的。美國革命和法國革命又使这推动力前進了一步。在印度的英國人仍旧是外來人，仍旧是异族人和不適合的人，他們也無意于改变作風。最重要的是，在印度的歷史上这是第一次，印度的政治管理权完全由外人來操縱，而它的經濟中心是在一个遙遠的地方。他們把印度造成現代的典型殖民地，使它在漫長的歷史中第一次作一个附屬國。

伽色尼的麥哈慕德对于印度的侵略当然是外國來的，土耳其人的侵略，其結果是短时期地把旁遮普从印度的其他部分分离了。在十二世紀末期來的阿富汗人就不同了。他們是与印度民族有親密联系的印度亞利安族。的确，在很長一段的時間內，阿富汗真正是、而且注定是印度的一部分。他們的帕塞托語文基本上是由

梵文演变而來的。在印度或國外只有很少的地方像阿富汗这样富于古代的文物和印度文化的遺迹，这些主要的是佛教时代遺留下來的。更正确地來說，阿富汗人應該称为印度—阿富汗人。他們在多方面与印度平原的人民不同，正如克什米尔山谷中的人民与下面較温暖較平坦的地區的居住者一样地有差別。不过尽管有这种差別存在，克什米尔在过去始終是，而且繼續是印度學術和文化的重要地点。阿富汗人与文化較高、世故較深的阿拉伯人和波斯人也不相同。像他們國內的山砦一样，他們是倔强而猛烈的，他們的信仰是嚴格的，他們是战士，并不傾向于知識上的追求或心智上的探討。他們最初是以征服者对待反抗的民族的态度來采取行动，他們是殘忍而粗暴的。

但不久他們就变为温和起來了。印度成为他們的家鄉而德里是他們的首都，首都不再是伽色尼，如像在麥哈慕德时候那样了。他們來自阿富汗，可是，阿富汗只成为它这个王國中的边远区域了。这印度化的过程是迅速的，他們当中有許多人和印度妇女結婚。他們的偉大統治者之一阿拉烏丁(Alauddin Khilji)本人娶一位印度的上流妇女，他的兒子亦复如此。后來的几个統治者就种族上而論是土耳其人，如像顧特卜丁·艾伯克王后拉齐婭与伊杜米思等等；然而貴族和軍隊繼續是以阿富汗人为主。作为帝國首都的德里繁盛起來了。一个來自摩洛哥的有名的阿拉伯旅行家伊本·白圖泰他參觀过許多國家，見過許多城市，从开罗和君士坦丁堡起直到中國为止，他在公元十四世紀曾將德里描寫作“世界上最偉大城市之一”，這句話也許有些誇大。

德里苏丹的領土逐漸向南擴張。那时注輦王國正陷于衰弱的境地。一个新的海权國家已經成長起來代替它的位置了。这是潘

地亞王國，它的都城設在馬都拉，它的海港是東海岸的卡雅爾。它是一個小的王國，但是是一個偉大的貿易中心。馬哥孛羅在一二八八年和一二九三年兩次自中國啓程的時候路過并游歷了這個海港，將它描寫作“一個偉大而美麗的城市，充滿了由阿拉伯和中國來的船只”。他也提到在印度東海岸所製造的非常精巧的細紗，“看起來像一個蜘蛛網的薄紗一般”。馬哥孛羅也告訴我們一件有趣味的事實。大量的馬匹從阿拉伯和波斯由海道輸入到印度南部。印度南部的气候是不適宜于馬匹的飼育的，而馬匹除了其他的用途以外，還是軍事上所必需的。馬匹最優良的養育場所是中亞細亞和亞洲西部，在某些限度上這也許可以很好地解釋，為什麼中亞細亞的各民族在戰術上有優越性。成吉思汗的蒙古人們是絕好的騎手，他們摯愛馬匹，土耳其人也是優良的騎手，而阿拉伯人的愛馬是很有名的。在印度北部和西部有一些良好的養馬場，特別是在加提雅瓦爾，而拉其普特族是很喜歡馬的。許多小戰爭是為了——匹有名的戰馬而起的。有一個故事說：德里某個蘇丹羨慕拉其普特族酋長的一匹戰馬，就向他要那匹馬，哈拉酋長答复羅地王道：“有三件東西你一定不要向一個拉其普特人要求：他的馬、他的情婦或者他的劍。”說罷他疾馳而去。後來就發生了戰亂。

在十四世紀的后期，帖木兒——這個土耳其人或土耳其—蒙古人，從北方下來把德里的以蘇丹為首的國家打得粉碎。他在印度只有幾個月；他來到德里不久就回去了。不過沿着他走過的整條道路上，他造成了一片荒涼，并用他所殺戮的人的頭顱造成若干金字塔點綴其間；德里本身變成一個死人的城市。幸而他的軍隊未曾深入，只有旁遮普的若干部分和德里不得不遭受這種可怕的災難。

德里过了許多年的時間才从这种死亡的睡眠中苏醒过来。就是在它苏醒的时候，它已經不复是一个偉大帝國的都城了。帖木兒的降臨破坏了那个帝國，而从帝國的分裂中在南方兴起了許多國家。在此以前很久的时候，即在公元十四世紀初期兴起了兩個大的國家。一个是称为白海馬尼王國^①的加尔巴加，一个是印度教徒的維查耶納伽尔王國。加尔巴加現在分裂成为五个國家，其中之一是亞馬那加。在公元一四九〇年，亞馬那加的奠基人艾罕默德·尼采姆沙，是白海馬尼王一个大臣尼贊—烏勒—穆兒克·拜利 (Nizam-ul-Mulk Bhairi) 的兒子。这位尼贊—烏勒—穆兒克是一位名叫拜魯的婆罗門會計官的兒子(他的名字 Bhairi 就是从 Bhairu 而出)，因此亞馬那加王朝是發源于本國土著家系的，而亞馬那加的女英雄錢德·比比(明月夫人)是一个混血种。所有在南方的伊斯蘭教徒各國都是土著并且印度化了。

在帖木兒搶劫德里之后，印度北部仍然是微弱分裂的。印度南部情况較好，南方王國中最大的、最强盛的是維查耶納伽尔。这个土邦和这个城市吸引了許多从北方來的印度教的避難者。从当代的記載看來，这个城市似乎是富庶而很美丽的。“这城市是这样的情形，在整个地球上与它相似的地方，是眼所未見而耳所未聞的。”——从中亞細亞來游歷的阿卜杜—拉薩格这样說过。这里有着有拱廊的街道和壯丽的走廊作为市場之用，高出一切之上的是皇宮，“有許多大小河溪通过光滑的整齐的石造的水渠流着”。整个

① 印度南部的白海馬尼王國的名称及緣起是有趣味的。这个王國的奠基人是一位阿富汗伊斯蘭教徒，他在早年时代有一个保护者是印度教徒名为甘古·婆罗門 (Gangu Brahmin)。为了对他表示感激起見，他甚至于承襲了他的姓名，而他的朝代也称为婆罗馬尼 (Brahmani，此字从 Brahmin 演变而來) 朝代。(原注)

城市尽是花園，正由于如此，所以一四二〇年中一位來自意大利的觀光者尼可羅·昆蒂寫道：城的周圍達六十英里。後來一位游歷者葡萄牙人帕亞斯 (Paes)，他在游歷過文藝復興時代的意大利各城市之後于一五二二年來游印度。他說維查耶納伽爾城“是有羅馬那樣大，而且看起來很美麗”。它有無數的湖沼、池塘、水道和果園，它充滿了美景與奇觀。它是“世界上設備最好的城市”，“一切都豐富”。皇宮內部的裝飾到處用象牙，屋頂用象牙雕刻成玫瑰花和蓮花的形狀。“它是這樣富麗美好，要在任何其他地方尋覓一件同樣的東西幾乎是不可能的。”關於統治者克利希那·德夫·雷雅 (Krishna Deva Raya)，帕亞斯寫道：“他可能是最為人所敬畏的、最完善的國王了，天性愉快，歡喜作樂；他是盡力禮遇外賓的一個人，很溫情地接待他們，不管他們的地位怎樣，他總是關心他們的一切事情。”

當維查耶納伽爾在南部強盛的時候，德里的小伊斯蘭教王國不得不对付一個新的敵人。另外一個侵略者又從北方的高山降臨了。在常常決定印度命運的靠近德里的有名的本尼巴戰場上，他於一五二六年獲得了德里的皇位。這就是巴卑爾——一位土耳其—蒙古的混合種，並且是中亞細亞帖木兒系的一位王子。印度的莫臥兒帝國就是他首創的。

巴卑爾的成功可能不僅由於德里伊斯蘭教王國的削弱，而也由於他擁有一種在當時的印度還未曾使用過的新型的改良的大炮。從這個時代起，在發展戰爭科學上印度似乎落后了。若說在這種科學上整個亞洲停滯不前，而歐洲則在向前發展倒是更正確的說法。偉大的莫臥兒帝國雖然在印度強盛達二百年之久，可能從公元十七世紀開始就不能夠與歐洲軍隊在同等條件下競爭了。

但是歐洲的軍隊不可能來到印度，除非它控制了海路。在這些世紀中正在發生的較大的變化是歐洲海權的發達。在公元十三世紀中，印度南部的注輦王國滅亡，印度的海權就迅速衰退了。小邦潘地亞雖然與海有密切的關係而實力不夠。但是印度的殖民地仍然繼續控制着印度洋一直到十五世紀為止。到那時他們被阿拉伯人所逐走，而葡萄牙人很快又把阿拉伯人趕走了。

五 混合文化的合成及成長。閼閼制度。迦比尔。

師尊那納克。艾密爾·胡斯魯

因此如果談說伊斯蘭教徒的侵略印度或說印度的伊斯蘭教徒時期，這是錯誤而且會引起誤解的說法，正如將英國人的來到印度認為是基督教的侵略或者稱英國統治時期為基督教的時期一樣的錯誤。伊斯蘭教並未曾侵略印度；在早幾個世紀以前它已經來到印度了。有過一次土耳其的侵略（麥哈慕德所領導的），有一次阿富汗的侵略，後來又有一次土耳其—蒙古人的或者莫臥兒的侵略；在這幾次侵略中，後兩次是重要的。阿富汗人們可以稱為一個印度邊境的人群，對印度而論幾乎不能算作外國人的，他們在印度掌握政權的時期，應該稱為印度—阿富汗時期。對於印度而論，莫臥兒是外來的人，陌生的人，但是他們以驚人的速度適應于印度的組織，而且開創了印度—莫臥兒的時期。

由于自願的結果或由于環境使然、抑或兩者兼而有之的緣故，阿富汗的統治者們和隨同他們前來的人都融合于印度當中了。他們的朝代完全印度化了，他們在印度生根，把印度看作他們的祖國，而把世界上其餘的地方看作外國。儘管存在着政治上的衝突，印度把他們一般地也看為自己人，甚至于許多拉其普特族的王公

們也承認他們為霸主。也有其他拒絕降服的拉其普特族的首領們，而且也發生過激烈的衝突。德里的著名的蘇丹之一的翳魯茲·沙的母親就是印度人；厄雅素丁·突格拉格也有一位印度的母親。這樣的阿富汗人、土耳其人和印度貴族的聯姻並不常見，但的確有過。在南方加爾巴加的伊斯蘭教統治者與一位維查耶納伽爾的印度公主結婚，舉行過盛大的典禮。

印度人在中亞細亞和亞洲西部的伊斯蘭教國家中顯然享過盛名。遠在十一世紀的時候，那也就是說，在阿富汗征服以前，一位伊斯蘭教徒的地理學家易德里西曾寫道：“印度人是天然傾向於正義的，在他們的行動中從不違背正義。他們的善意、正直和對於任務的忠誠是人所共知的。他們的這些品德是如此地出名，因而各方面的人都成群地投奔到他們這個國家來了。”^①

一個有效率的政府成長起來了，交通尤其有所改進，主要的理由是為了軍事。這時候政府更為中央集權了，但是却注意到避免干涉地方上的習俗。出現於早期莫臥兒時期的舍爾沙是阿富汗統治者中最富才干的人。他奠定了國家歲入制度的基礎，後來亞格伯擴充了這個制度。拉查·托達爾·馬爾是亞格伯的有名的稅務大臣，首先為舍爾沙所任用。印度人的才能愈來愈為阿富汗的統治者們所使用了。

阿富汗的征服對於印度和印度教的影响是雙重的，每一種發展都與另一種發展互有矛盾。直接的反應是人民向南部撤退，離開阿富汗統治的地區。那些留下來的人變得更加頑固，更加排外，退縮到他們的蝸殼里面去了。他們企圖用使種姓制度硬化的方法

^① 摘錄自愛里奧特的“印度歷史”(H. M. Elliot's "History of India"), 第一卷, 第八八頁。(原注)

來保护自己，以免受到外國生活方式的影响。在另一方面，对于这些外國思想和生活的方式又在逐漸地几乎不自覺的接近着。合成作用在本身上完成了；新的建筑兴起了，食物和服裝改变了，許多其他方面上受到影响而斑斕雜陈了。在音乐上这种合成尤为顯著，它遵循着印度古典的款式而在多方面有所發展。波斯語成为正式的宮廷用語，許多波斯字不知不覺地被大众采用了。同时各种民間語言也有了發展。

在印度發生的不幸事件中，有一件就是閨閫制度或婦女們隱閉習俗之成長。为甚么会变成这样是不清楚的，但它終归由于新旧成分的相互作用而產生了。在先前的印度貴族当中，曾經有过某种程度的兩性間的隔离，正如在許多國家中、最顯著的是在古代希臘一样。这样的隔离在古代的伊朗也曾經有过，在某种限度上，整个亞洲西部也是这样的。然而沒有一个地方对妇女有过任何嚴格的隱閉。可能这种制度起源于拜占庭的宮廷社会，他們用太監看守婦女們的住所。拜占庭的影响傳到俄國，一直到彼得大帝的时代俄國对妇女的隱閉还相当嚴格。这种制度与韃靼人無關，肯定地，他們不曾隔离过他們的妇女。阿拉伯一波斯的混合文明多方面受了拜占庭風俗文化的影响。上層階級妇女的隔离可能發展到了相当程度。但是，即使这样，阿拉伯或亞洲西部的其他部分，或中亞細亞，对妇女都未曾有过嚴格的隱閉。攻占德里后涌進印度北部的阿富汗人沒有嚴格的閨閫制度。土耳其、阿富汗的公主們和宮廷貴婦們常常出外騎馬打獵，拜訪親友。当婦女們在穆罕默德紀念日到麥加朝聖的时候，必須將遮臉的面紗取下，这种伊斯蘭旧俗还看得見。閨閫制度似乎是在莫臥兒时期在印度成長起來的，那时在印度教徒和伊斯蘭教徒兩者之間，这种制度成为了地位

与身份的表征。这种隱閉妇女的風俗特別傳播到伊斯蘭教势力最顯著的那些地区的上層階級——在印度中部与东部那廣大区域内包括德里、联合省、拉其普他拿、比哈尔与孟加拉。不过，閨閫制度在伊斯蘭教徒占优势的旁遮普与边省并不很嚴格，却是很奇特的。印度的西部与南部沒有这种隱閉妇女的情形，除非是在伊斯蘭教徒間多少还有一些。

我毫不怀疑在近世紀以來印度衰弱的原因之中，閨閫制度、也就是妇女的隱閉，是一个重要原因。我甚至更相信在印度能够有一种進步性的社会生活以前，要緊的是完全結束这种野蛮風俗。它很明顯的对妇女有害，而且有害于男人，它对于大部分時間都須和隱閉中的妇女在一起的那些在發育中的兒童的損害，和对于一般社会生活的損害，也是同样大的。幸而这种惡習在印度教徒中正在迅速消失，在伊斯蘭教徒当中消滅得就較為緩慢。清算这种閨閫制度最强有力的因素是印度國民大会党的政治与社会运动，他們吸引了数以万計的中產階級妇女参加某种性質的公共活动。甘地先生过去是、而現在仍然是閨閫制度的激烈反对者，他曾經称这种制度为“邪惡而野蛮的風俗”，因为它使妇女停留在落后的状态上而不得發展。“我想到男人死守着这种野蛮的風俗所施于印度的妇女的損害，这种風俗，不管初次采用的时候有什么用处，到現在已經完全無用了，而且对國家造成了不可估計的伤害。”甘地竭力主張妇女應該与男人有同样自由和自我發展的机会。“兩性間的关系必須用善良的意識來处理。他們之間不應該有障碍存在。他們相互間的态度應該是自然的，自發的。”为了促進妇女平等自由，他曾經满怀热誠地寫过文章，發表过言論，并且痛詆过她們在家庭中的奴隸身份。

我已經离开了本題而一跳就跳到現代了。我必須回到中世紀時代去。那時節，阿富汗人已經在德里站穩，在新旧方式之間已形成一種合成作用。大部分的改變發生于頂上層，在貴族和上等階級之間，并未曾影响到民众——尤其是農村的大眾。它們起源于宮廷之內而傳布到城市和郊区。这样，就开始了在印度北部發展的一種混合文化的過程，它繼續了几世紀之久。德里与現在称为联合省的地方成为了这种過程的中心，正如它們过去曾經是、而且現在还依然是古老的亞利安文化中心一般。但是这种亞利安文化大部分流播到南部去了，南部成为印度教正統派的堡壘了。

当德里的苏丹王國因帖木兒的侵入而变为削弱之后，一个伊斯蘭教徒的小國在联合省內的遮普尔成長起來了。在整个十五世紀中，这个地方是藝術、文化和对宗教采取寬容态度的中心。正在成長中的大眾語言——印地語，受到了提倡，甚至曾經有人企圖將印度教和伊斯蘭教的信仰綜合起來。大約在这个时候，在北方遙远的克什米尔之內，一个独立的伊斯蘭教徒國王宰奴拉不丁也因他对宗教的寬容以及对于梵文学術和古代文化的提倡而享盛名。

在整个的印度中，这种新的發酵作用正在進行着，新的觀念擾动了人們的心緒。正如在古代一样，印度是下意識地在对新的情势起着反应，竭力想同化外國的成份而使其本身在这种过程中也有所改变。从这种醞釀中崛起了一些新型的改良家，他們故意宣傳这种合成作用，并且常常譴責或者不理睬种姓制度。十五世紀在南部有一位印度教徒罗摩难陀，还有他的更为著名的弟子、貝拿勒斯的一位伊斯蘭教徒的織工迦比尔。迦比尔的詩歌变得甚受欢迎，至今还是如此。在北方有位师尊那納克，他被認為是錫克教的始祖。这些改良家的影响远超过了在他們的后世成長起來的特殊的宗教

宗派之上。整个印度教感觉到这些新思想的冲击，而在印度的伊斯蘭教也与其他地方的伊斯蘭教稍有不同。伊斯蘭这个激烈的一神教影响了印度教，而印度教徒的含混的泛神論的态度也影响了印度的伊斯蘭教徒。大多数的这些印度伊斯蘭教徒都是在古老傳統中培养出來而且在被古老傳統所包圍的情况下改变了信仰的人；其中只有比較少数的人是外來的。伊斯蘭教的神秘派和苏非派成長起來了，这些可能是發源自新柏拉圖学派的。

印度对于外來分子的同化力日見增長的最重要的标志可能就是他們使用國內的民間語言，虽然波斯語仍繼續为宮廷用語。早期的伊斯蘭教徒們用印地語寫作了許多的名著。这些作家中最享盛名的是艾密尔·胡斯魯，他的家族是曾定居于联合省有兩三代的土耳其人，他生長于十四世紀，正当几个阿富汗的苏丹統治的时候。他是一位用波斯文寫作的第一流詩人，也懂梵文。他是一位大音乐家，在印度的音乐中介紹了許多革新的主張。印度流行的三弦琴据說也是他發明的。他对許多題目都寫过文章，特别是贊美印度的文章，列举了許多印度超越优秀的事物。其中有宗教、哲学、邏輯、文字和文法（梵文）、音乐、数学，科学还有芒果！

然而他在印度負有盛名，最主要的是由于他的用日常口語印地語所寫的通俗歌曲。他很聰明地沒有采用文言为媒介，那样作就只有少数人的小圈子才懂得了；他向村民學習的不僅是他們的語言，而且还有他們的風俗和生活方式。他歌唱各种季節，而每一个季節根据往昔的古風都有它的恰当的曲調和字句；他歌唱生活上的种种形相，歌唱新娘進門，歌唱爱人离别，歌唱使生命从干燥的大地上重新活躍起來的甘霖。那些歌曲仍在很廣泛地被人們歌唱着，不管在北部和中部印度，在任何鄉村或城市中都可以听到。

特别是当雨季开始的时候，在每个鄉村中，大秋千挂在芒果樹或菩提樹的樹枝上，村中所有的男女兒童們都聚集攏來慶祝这个季節的时候。

艾密尔·胡斯魯也是無數的謎語和悶葫蘆的創作者，很受兒童和成年人的欢迎。甚至在他的長寿的生涯中，胡斯魯的歌曲和謎語就已經使他享盛名了。他的声望日增。我真不知道是否在任何其他的地方还会有类似的例子——六百年前所寫作的歌曲，一字不改，居然还能够保持人民对于它們的欢迎，保持它們对于群众的感动力！

六 印度的社会組織。集团的重要性

差不多每一个对于印度略有所知的人都會听到过种姓制度；差不多每一个在印度的外國人和許多其他人民一般地对那个制度都加以譴責或批評。对种姓制度現在所有的一切支派和發展，一概表示贊成的人，甚至在印度可能一个也找不出；虽然毫無疑問地还有許多人承認种姓制度的基本理論，而且有很多的印度教徒在他們的生活中还謹守着这个制度。种姓这个名詞的用法也引起了一些混乱，因为不同的人們对于这个名詞赋予了不同的意义。普通的欧洲人或者在思想上和看法上与他类似的印度人把它想作是階級的化石制度，一种保持某种階級特权地位的巧妙方法，將上層階級永远保持在頂層而將下層階級永远保持在底層。这种看法是有理由的，这种制度的起源可能是將亞利安的征服者与被征服的各族隔离开来并且置于他們之上的一种策略。毫無疑問，在它的發展过程中，它曾那样地發揮过作用，虽然最初也許有很大的适应性存乎其間。但这只是理由的一部分，而并不會解釋它的力量和

團結力与它能維持到今天的道理。它不但經歷过佛教的強力的冲击、阿富汗人和莫臥兒人許多世紀的統治以及伊斯蘭教的傳播，并且也曾遭遇过不計其數的大声疾呼的印度教改革者的強烈反抗而仍然持續下來。只在今天，它才受到嚴重的威脅，它本身的基礎才受到攻击。那主要并非由于在印度社会中已經發生了一些要改革自己的強有力的要求，虽然这样的要求無疑是存在的；也非由于从西方傳來的思想所致，虽然这样的思想一定是發揮过作用的。正在我們眼前發生的变化，主要由于那已經搖撼了印度社会的整个組織，而且可能把它完全推翻的經濟上的根本变化。生活条件已經改变了，思想类型正在变化得这样厉害，种姓制度要持續下去似乎是不可能的了。至于起而代之的是甚么，却不是我所講得出的，因为有远比那种姓制度要重要得多的东西正处于存亡关头。这个冲突就是社会組織問題中兩種看法之間的冲突，這兩种看法彼此是正相反对的；印度人一向的觀念是將集团看作組織的基本單位，而西方的过份的个人主义却強調个人高于集团。

那种冲突不僅僅是印度才有的；在西方和整个世界都有这种冲突，虽然所采取的形式不同。在民主的自由主义中形成的十九世紀的欧洲文明及其在經濟和社会領域內的發展就代表了那种个人主义的高潮的标志。那种十九世紀的意識形态，与其社会和經濟方面組織，更進一步發展而進入二十世紀了，但是它到現在似乎完全陈腐过时，并在危机和战争压力之下，正在發生裂痕了。集体和社团的重要性現在更被強調了，問題是在于如何調和个人与集体間的各自的要求。那个問題的解决也許在不同的國家內采取不同的方式，然而，將有一个日益加强的趋势，就是要找出一个可以適用於一切的根本解决办法。

种姓制度并不是单独存在的；它乃是一种大得多的社会組織方法的一部分，而且是重要的一部分。鏟除种姓制度的顯而易見的弊端，减少它的頑固性而任其存在也許是可能的，但那是非常难于办到的，因为那在發揮作用的社会的和經濟的力量并不大关心这一上層建筑，而是对它的下層基礎加以攻击，而且正在摧毀着撑持它的其他支柱。的确，那种支柱的大部分或已經消失了，或正在迅速消失之中，而种姓制度也就日益陷于進退維谷的境地了。現在已經不复是一个我們喜欢或不喜欢种姓制度的問題了。不管我們喜欢或不喜欢，变化正在發生着。不过我們当然有力量來左右那些变化而掌握它們。这样，我們就能够充分利用整个印度民族的特性和天才，这些特性和天才在他們所建立起來的社会組織的团体性和安定性中是顯然可見的。

乔治·柏德伍德爵士在某处曾經說過：“在印度人們保持着种姓制度条件之下，印度終归是印度；但是从他們与这个制度脱离关系的那一天起，印度就不复存在了。那个光荣的半島就將要淪落成为盎格魯撒克遜帝國的凄慘的‘倫敦东区’^①了。”不管种姓制度是有是無，我們在英帝國中早就淪落到那个地位了；可是在任何情況下，不管我們將來的地位如何，我們总不会被約束于那个帝國範圍之內的。但是乔治·柏德伍德爵士的話中也有一些真理，虽然他的看法也許不同。一个龐大而悠久的社会組織的崩潰很可能引起社会生活的完全瓦解，其結果會產生团结力的缺乏、大众的痛苦以及个人行为上大規模的不正常現象，除非有某种其他更適應于时代和民族天才的社会組織代之兴起。可能在过渡时代瓦解是不可

① ‘倫敦东区’ (East End) 系倫敦貧民居住的区域。此处用作譬喻。——譯者

避免的；在今天的整个世界上，这种瓦解情况是够多的了。也許只有通过那种与瓦解俱來的創伤和苦难，一个民族才能够成長，并且学得生活上的教訓，而使自己重新適應于变迁中的情况罢。

但是我們不能單是分裂，單是希望着情况好轉，而对于我們所努力以赴的將來却没有某种幻想，尽管那幻想是怎样地模糊不清。我們不能僅僅造成一种真空現象，否則，那种真空就会把自己填滿，而它所采取的手段也許是我們所不得不認為遺憾的。在我們可能布置的各种建設性的計劃中，我們必須注意到不得不处理的人类的因素，注意到思想和要求的背景，注意到我們必須在当中發生作用的周圍环境。把所有这些情况置之不顧，只是憑空制造一些理想主义的計劃，或者只想模仿別人在其他的地方所已經做过的事情，都是愚不可及的。因此，檢討和了解这样强烈地影响我們民族的陈旧的印度社会組織就成为需要的了。

这种組織是以三个概念为根据的：自治的農村公社，种姓与大家庭制度。在所有这三者之中，只有集体算是重要；个人則占次要的地位。單独來講都沒有甚么很特殊的地方，在其他的國家中很容易尋出与三者中任何一个相类似的东西，特別是在中世紀时代。像古老的印度共和國一样，別的地方也有过原始的共和國家。也有过一种原始的共產主义。古代俄國的農村共產公社也許在若干方面是可与印度的農村公社相比的。种姓主要地是職業性的，与欧洲中世紀的生意行会相类似。中國的家庭制度与印度的大家庭有極為相似之处。我对于这些問題都不够明白，不能來加以深入的比較，但不管怎样，对于我的目的而論，这是不重要的。总的來說，整个印度的組織实在是独特的，而且在發展的过程中，它变得愈來愈特殊了。

七 農村自治。苏克拉的“政術精華”

一本在公元十世紀寫作的古書給与了我們一些在土耳其和阿富汗侵略以前的人們关于印度政治所想到的概念。这就是苏克拉大师所著的“尼底沙罗”（Nitisāra, “政術精華”），也就是“政治学”。書中論述到的是中央政府和市鎮農村生活的組織；御前會議以及政府各部門的組織。農村的潘查雅特（Panchayat, 五人会），即由选举產生的村會議，它拥有兼理行政和司法的龐大权限。这些會議的議員們受到皇家官吏們最大的崇敬。土地由这个會議來分配，它也从生產品中收取賦稅，并代表村繳付政府所应得的那一份。在許多这些村會議之上有一个大的潘查雅特即會議，在必要时执行監督和干涉。

有些古籍的記載進一步地告訴我們村會議的議員是怎样选举出來，怎样取得資格和取消資格的。他們組織成各种委員會，每年选举一次，妇女們能够参加服务。如果一个議員品行不端，可以解除其职务。如果对于公款賬目不清，他可能喪失議員的資格。書中提到过关于防止重用親戚的一条有趣的規則，就是：議員們的近親不得派充公職。

这些村會議非常珍愛他們的自由，曾經規定：軍人不得皇家的准許証就不准進入村子。如果百姓控訴官吏，“政術精華”認為：國王“不應該袒護官吏而應該袒護子民”。如果有許多人控訴，那么被控的官吏就應該撤職，“因為誰能身為官吏飲虛榮心的酒而不陶醉呢？”國王應該根據人民大多數的意見採取行動。“輿論比國王更有勢力，正如由許多纖維所制成的繩索其力量雄厚到可以拖住獅子一樣。”“當錄用一個官員的時候，必須重視他的工作、品格和特長，

而不是重視他的种姓和家庭。”还有“能够產生名副其实的婆罗門精神的，既非本人的膚色，也非祖先”。

在較大的城市中有許多的技工、商人和手藝行会、商業协会以及銀行团体都組織起來了。这些团体中的每个团体都各自管理着它自己內部的事务。

所有这些报道都是片段的、不完整的，但是从这个以及許多其他的消息來源中顯示出來一个散在市鎮和農村中極其廣泛的自治体系，而且只要捐稅限額繳付清楚，中央政府是很少加以干涉的。習慣法的力量是強大的，政治或軍事的力量也很少干預根据習慣而取得的权利。最初土地制度是以合作的或集体的農村为其基礎的。个人和家庭有某种权利和某种义务，兩者均为習慣法所决定和保护。

在印度沒有神权政治的君主制度。在印度的政治中，如果皇帝不公正或是暴虐，对他反抗的权利是被承認的。兩千年前中國哲学家孟子所說的几句话：“君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇。”也許可以应用到印度來。君主权力的整个概念是与欧洲封建主义的整个概念不相同的，在欧洲，君主对于在他所統轄的一切人和一切事物都具有权威。君主把这种权威委托給对他宣誓遵守臣屬义务的公侯們，这样一來，一种权威的階級組織就建立起來了。土地和与土地有关的人民均隸屬於封建主，而且通过封建主隸屬於君主。这是羅馬对于土地絕對所有权概念的發展。在印度这类情形是沒有的。君主有权从土地上征收一定的捐稅，而这种征收賦稅的权力是他能够委托于他人的全部权力了。印度的農人并非貴族的農奴。有不少可用的土地，霸占農人的土地并無好处。因此在印度并無像西方一样的地主制度，而个别的農人对于他所有的那一

小塊田地也并非完全的主人翁。這兩種概念很久以后才由英國人帶入印度，造成悲慘的後果。

外國人的征服帶來了戰爭和毀滅，起義和對起義的無情鎮壓，而新的統治階級主要是依賴武裝力量。這個統治階級常常能夠不顧許許多多憲法上的拘束，而這些拘束在過去總是這個國家的習慣法的一部分。重要的後果隨之而來，自治農村公社的權力降低了，土地稅制度後來採取了各種改革。雖然如此，阿富汗和莫臥兒的統治者們特別注意到避免干預代遠年湮的風俗習慣，沒有採取根本上的改革，因此，印度生活中的經濟和社會組織就像從前一樣地繼續保存下去了。

厄雅素丁·突格拉格對他的官吏們頒布過確切的指示，要他們保存習慣法，並且將國事和宗教截然劃分開來，宗教是個別愛好的私人事情。然而正在變化中的時代和衝突，與政府中央集權化的繼續加強，慢慢地可是有加無已地減少了對於習慣法的重視。不過農村自治公社仍然繼續存在。它只是在英國人統治之下才開始崩潰。

八 種姓制度的理論與實際。大家庭

哈斐爾說道：“在印度，宗教幾乎不是一種教條，而是對人類行為有效的一種假定，它適用於精神發展的不同階段，也適用於不同的生活環境。”在印度—亞利安文化初步形成的遠古時代，人們在文化程度上、在智力和精神的發展上相互間距離的懸殊，已達到了人類想像所能及的極限，宗教就是要來滿足這些人的需要。其中有原始的森林居民，有信仰物神的人們，有圖騰崇拜者以及相信其他各色各樣的迷信的人們，也還有那些達到唯心論思想的最高峰境

界的人們，在兩端之間，還有那各種程度和等級的信仰與實踐。最高類型的思想只為少數人所追求，卻完全不是許多人所能企及的。當社會生活發展的時候，某種劃一的信仰就傳播開了；然而即使是這樣，許多文化上和氣質上的差別還依然存在着。印度—亞利安人的原則是避免用強力來抑制任何信仰，或破壞任何主張。每一個集團都有依照它的智力發展和理解力的程度來實現它理想的自由。雖曾嘗試過同化工作，可是不曾有過反對或禁止。

在社會組織中不得不面臨一個類似的甚至更艱難的問題，就是怎樣把這些根本不同的集團合併在一個社會組織裡面，使每一個集團與整體合作卻仍然保留獨立生活和獨立發展的自由。在某種意義上這個問題——雖然這比喻有點牽強——也許可和當今的許多少數民族問題相比，這些問題使如此眾多的國家感受痛苦而仍然遠未能解決。美利堅合眾國解決它的少數民族的方法是或多或少地想把每一個公民造成一個百分之百的美國人。他們使每人都依從一定的類型。過去歷史比較悠久比較複雜的其他國家的處境沒有這樣優越。甚至加拿大也有它的強烈的種族宗教和語言意識的法國血統的集團，在歐洲的壁壘就更高更深了。不過這一切都是適用於歐洲人或那些從歐洲散布出來的人的；這些人有某種共同背景和文化上相似之點。若談到非歐洲人，這範疇就不適用了。在美利堅合眾國的黑人雖然也許是百分之百的美國人，卻仍是各別的與眾隔離的種族，被剝奪了其他人們所當然享受的許許多多的機會和特權。在別的地方還有不計其數的更惡劣的例証。據說只有蘇聯創造了一種所謂多民族的國家，才解決了它的民族問題和少數民族問題。

我們今天雖然有了這一切知識和進步，這些困難問題還在糾

纏着我們，那末，在古代印度—亞利安人在一个充滿着各色各样类型的人类之土地上推進他們的文明和社会組織的時候，他們所遭遇的困难不知要更嚴重到甚么程度了。在当时和稍晚一点的时代，处理这些問題的正規方法是將被征服的百姓消滅掉，或者把他們降为奴隸。印度沒有采用这种办法，但却采取了各种預防措施以使上層集团的优越地位永久存在，那是顯然可見的。那优越地位已經得到保證之后，一种由許多团体所組織的國家就建立起來了，在这个國家內，在某些限制之內，并且在必須遵守一般通則的条件之下，每一个集团根据它自己的風俗和願望，有選擇職業和享受它自己生活的自由。唯一真正的限制是它不得干涉另一个集团，或与另一个集团發生冲突。这是一种富有伸縮性和發展性的制度，因为新的集团总是可以由新來的人們或旧集团中意見不同的人們組織而成，但以他們有足够的人数为条件。在每个集团之內都是平等和民主的，并且由选举產生的領袖們來指導，無論何時如有重要問題發生，他們常常与整个集团磋商。

这些集团差不多总是以職業來划分的，各專于特殊的行業或手工業。因此，它們就成为某种工会或手工業行会。在每个集团之內都具有着強烈的團結意識。它不但是保障团体，而且对于陷入困难或經濟上遭受痛苦的个别成員給予庇护和幫助。每一个集团或种姓的职务是与其他集团或种姓的职务有关的，其用意所在是：如果每一个集团能够在它的自己体制之內發揮作用很成功，那末，整个社会就能够和諧地來進行工作了。对于把所有这些集团联合在一起而創造一种共同的全國性的結合，这問題曾經作过強有力而相当成功的嘗試——用意是在創造一种共同文化，共同傳統，共同的英雄与聖哲，以及人民可以到全國四方去瞻仰頂礼的

共同國土。这种全國性的結合当然是与現代的民族主义很不相同的；它在政治上是軟弱而在社会上和文化上却是强有力的。由于它在政治上缺乏团结力，它就助長了外國的征服；因为它在社会上有力量，它就使得恢复元气和同化新成份都容易实现。他們人数太多，因此不能把他們殺絕，他們經過了征服与灾难而仍然还活了下来。

这样看来，种姓是一种以服务 and 職業为根据的集团制度。它意味着一种包含一切在内的社会秩序，而沒有任何共同信条，并允許每个集团有最充份的自由。在它的寬闊的范围之内，有一夫一妻制，一夫多妻制，还有独身生活；这一切都受到寬容，正如其他風俗、信仰和習慣都受到寬容一样。社会各階層的生活都被維持着。少数沒有服从多数的必要，因为他总可以組織一个單独的自治集团的，唯一的考驗是它是否为一个与众不同有区别的集团，它是否大得足以發揮其作用？在两个集团之間，在种族、宗教、膚色、文化和智力發展各方面都可能有任何程度不同的变异。

个人只是被当作集团中的成員；在不干涉团体行动的条件之下，他可以為所欲為。他無权干涉团体行动，但是如果他的力量充份而能够集合相当数目的拥护者的話，他就可以組織另外一个集团。如果他对于任何集团都不能適應，那便意味着，就世界上的社会活动而論，他是脫節了。那么，他就变成了抛弃了种姓、抛弃了每个集团、抛弃了社会活动的托鉢僧，他可以到处流浪而且為所欲為。

必須記住：虽然印度的社会傾向是將集团要求和社会要求置于个人之上，而宗教思想和精神上的追求总是強調个人的。自我得救和認識究極真理的大門对于一切人，不管他所屬的种姓高低，

都是开着的。自救，也就是獲得啓悟，不可能是团体的事情；它是極端的个人方面的事情。尋求这种的自救并没有呆板不变的定則，所有的門都可以認為是通到自救的。

虽然集团制度在社会組織上占着优势，并由此產生了种姓，但在印度始終有一种个人主义的傾向。这二者之間看法的冲突往往是彰明昭著的。这个人主义至少一部分是那強調个人的宗教教义的產物。批評或譴責种姓制度的社会改革家通常是宗教改革家，他們的主要論据是种姓制度的划分妨碍了精神發展和宗教所揭示的那种强烈的个人主义。佛法脫离了集团种姓制度的理想，而朝着某种个人主义与普渡主义。但是这个人主义变到与退出正常社会活动联系起來了。它未能提供出一个有效的社会組織來代替种姓制度，因此种姓制度在当时和后来还是繼續存在下來了。

主要的种姓是甚么呢？如果我们暂时丢开那些被認為是处于种姓制度范围外的那些不可接触者不計，有婆罗門，即祭司、教师、知識分子；还有刹帝利，即統治者，武士；还有吠舍，即商賈和銀行家等等；以及戍陀罗，他們是農業或其他行業的劳动者。可能只有婆罗門才是团结謹嚴而帶有排外性的种姓。刹帝利常常从來自外國的分子以及其他在國內上升为有权势的人們中來增加它們的人数。吠舍則主要是商賈和銀行家，也从事于一系列的其他職業。戍陀罗的主要職業是耕种和家庭服役，由于新的職業發展以及由于其他的理由，总有着一种繼續形成新种姓的歷程，而旧的种姓总是竭力想在社会等級上往上爬。这些歷程一直繼續到今天。根据印度教的傳統風俗，佩戴聖索^①原認為是为上層的种姓保留的权

① “聖索”(Sacred thread)是印度教上三等种姓的人(达到一定年齡举行一种典禮后)所套在上身的一根細繩或綫的圈子，上起左肩下至右脅。——譯者

利，而今一些屬於低等種姓的人們却忽然也開始佩戴起來了。這一切情形實際上並沒有多大影響，因為每一個種姓繼續在它自己的範圍內發揮作用，從事它自己的業務或職業。它不過是一個面子問題而已。至於偶爾有隸屬低等種姓的人們，單憑能力在國內也達到有权有勢的地位，然而這是很例外的事情。

一般地說來，社會的組織是彼此無所爭執的，並非含有利欲的，這些把社會劃分成爲種姓的辦法並未引起像在其他情形之下所可能引起的那樣大的影響。居于社會頂上層的婆羅門，因為他自己的智力和學識而感到驕傲，並且受到其他人們的尊敬，至於富有世間財產的人在他們中間是很少的。生意興隆而家產富有的商人，整個說來，在社會上並沒有很崇高的地位。

居民中絕大多數是農民。當時印度沒有地主制度，也沒有自耕農。很難說在法律上誰是土地的主人；像現在的所有權學說一樣的東西，從前是沒有的。耕者有权耕種他自己的土地，而關於分配土地上產品的方法乃是唯一的真正問題所在。主要的一份歸于耕者，君主或國家占有一份（普通是六分之一）；在鄉村中，在任何方面對於人民服過勞的每一個職業集團有它的一份——婆羅門僧侶和教師、商人、鐵匠、木匠、皮匠、陶工、建築師、理髮匠、清道夫等等。這樣看來，在某種意義上，從國家起到清道夫為止每一個集團都是農產品的股東。

誰是“賤民”和不可接觸者呢？“賤民”是一個新的名稱，頗為含混地應用於那些接近底層的階級。沒有一條嚴格的劃分綫將他們和其他的人們分開。不可接觸者是比較劃分得清楚的。在印度北部，只有很少數從事於清道及其他不清潔的工作的人們才被認為是不可接觸者。法顯告訴我們說，當他來的時候，只有搬移人類

排泄物的人們才是不可接觸者。在印度南部，他們的人數可就多得多了。至於他們是怎樣起源的，怎樣長到這樣大的數目却很難說。可能那些從事於被認為污穢的職業的人們就受到這樣的看待；後來沒有田地的農業勞動者也可能被加入到他們的行列中去了。

講究儀式上的潔淨的觀念在印度人中間是非常強烈的。這產生了一種良好的以及許多不良的後果。良好的後果是身體清潔。包括賤民中的大多數人在內的，每天沐浴始終是印度人生活上的主要特色。這習慣是從印度傳播到英國和其他的地方去的。普通的印度人，甚至最貧困的農民都以他的擦得雪亮的鍋蓋而自豪。這種清潔的意識並非科學的，因為一位每天沐浴兩次的人會毫不遲疑地去飲用不清潔而充滿了細菌的水料。它也不是全體性的清潔，至少現在是如此。一位將他自己的小屋保持得相當清潔的人，卻把所有的垃圾拋到鄰舍前面的街道上去。鄉村通常是很髒而充滿了垃圾堆。不是為清潔而清潔，而是為了宗教上要求所致，這點是值得注意的。當宗教儀式上的要求不存在的時候，清潔的標準就有了顯著的退化。

這講究儀式上的潔淨的壞結果，是孤高自賞的排他性，不要碰我的主張，以及不與其他種姓的人們同飲共食的習慣的長成。這種情形發展到世界上任何其他地方所不知道的異想天開的程度。它也造成了某些階級被認為是不可接觸的階級，因為他們不幸干了几樁被人認為不潔淨的要緊工作。通常與自己同種姓的人們共食的這種陋習傳播到所有一切的種姓了。它成為社會地位的一種表徵，而低等種姓死守着這陋習，甚至比一些較高的種姓還要嚴格。在較高的種姓之間，這陋習現在正在破毀之中，但在包括賤民

在內的低等種姓中，它還依然繼續存在着。

如果種姓間的共同進餐是嚴加禁止的話，那末，不同種姓間的互通婚姻更是如此。不同的種姓通婚不免也曾有過，但就整個情形而論，每一種姓怎樣地固守于它自己種姓之內，怎樣繁殖它自己的種類，是一件驚人的事。通過漫長時期的血統純潔的種族綿延乃是幻想，而印度的種姓制度尤其是在較高的種姓之間，在某種程度上已經沒法將其有特色的類型保存下來了。

在階級底層的若干集團有時被認為是處於種姓集團範圍之外的。可是事實上，沒有一個集團甚至于不可接觸者是處於種姓制度之外的。下層人民和不可接觸者形成了他們自己的種姓，有為了解決他們自己的事情而設立的種姓會議。但在這些階級中間，有許多人遭受排斥而不得參加鄉村共同生活，受着很深的痛苦。

這樣，農村自治公社和種姓制度就是古時印度社會組織兩種特征。第三種特征是大家庭制度。在大家庭裡面，所有成員都是共同財產的共同享有者，遺產則由生存的人們繼承。父親或一位別的老者為家長，但他是經理式的全家而非常古代羅馬式的專制家長。在某種情況之下，財產的分割是被准許的，如果有關的各方面都願意這樣做的話。共同財產是被認作供應家庭中一切成員的需要的，不管他們是作事的還是坐食的。不可避免地這就意味着保證了所有成員的最低限度的生活費用，而不是對於某些人給以高酬。它是一種對於全體成員的保險制度，甚至包括那些低能的成員和在身體上或智力上有缺陷的人們在內。這樣一來，雖然全體都有了保障，而對於所要求的服務標準和所支付的報酬就有一些降低的樣子了。這並不強調個人的利益或野心，而是強調集体的，那就是說，家庭的利益。在大家庭生長並生活于其中的這事實大

大地減少了兒童自私自利的態度，並幫助培養了一種社會化的精神。

所有這些與發生在西方尤其是在美國的高度個人主義的文明中的情形恰恰相反。在那里個人野心受到鼓勵，私人利益几乎是普遍的目标，所有最好的東西都歸聰明而奮發有為的人們所有，而懦弱的、胆怯的、或第二流的人們就只有碰壁了。印度的大家庭制度正在迅速崩潰之中，而個人主義的態度正在發展着，不惟在生活中的經濟背景上導致影響遠大的變革，而且也引起行為上若干新的問題。

這樣，印度社會組織中所有的這三根支柱都是以集體為基礎，而不是以個人為基礎的。目标是社會上的安全，集體的安定與綿延，這就是說，社會的安定與綿延。進步並不是目标所在，而進步因此就受到損害了。在每一個集團的內部，無論這是農村公社或特殊的種姓，或大型的大家庭，總有一種大家享受的公共生活，一種平等的意識以及民主的方法。就是在現在，種姓的“潘查雅特”（會議）仍然在以民主的作風起着作用。有一個時候，當我目睹一些村民——有時是文盲——被選在為了政治或其他目的的各委員會服務的時候，他們的熱烈情緒使我吃驚。他很快就將情況弄熟悉了，任何時候討論有關他的生活的問題時候，他是一個有幫助的成員，而且還是一個不輕易馴服的成員。但小型集團易于分裂，而且在他們自己人當中喜歡爭吵，這是一種不幸的趨勢。

民主方式不僅是一個眾所周知的方式，而且在社交生活中、在地方政府中、在同業行會中、在宗教集會中等等場合，都是一種發揮作用的普通方法。種姓制度雖然有它一切的壞處，但在每一個集團中保存了民主習慣。慣常有議事程序，選舉和辯論的詳細規則。

則提蘭德侯爵在其寫述关于早期佛教徒的結集時曾提到了這些規則中的若干條。“當許多人知道了在兩千多年前舉行的佛教徒結集中可以尋出現代英國議會慣例的雛形的時候也許要大為驚奇。他們委派一位特別執行人員來維持會議的尊嚴——這就是下議院議長的胚胎。他們所派的第二位執行人員的取掌是在必要時設法獲得法定人數——在我們自己的制度中他如議會中的黨派領袖。參加會議的會員如要提出新事務，是從提出動議的方式着手，然後進行討論。在某些情況之下，只須這樣做一次，別的情況下須做三次，這樣一來，現在議會里要求一個議案須經過三次宣讀然後才能成為法律的慣例，印度早就有了。如果在討論中發現有不同的意見存在，那麼，這個問題付表決由大多數來決定，表決系用不記名投票制度”^①。

由此可見，古代印度的社會組織是具有一些優點的，的確，如果沒有優點也不能夠維持到這樣悠久的時期。在這社會組織里面蘊藏着的有印度文化的哲學概念——人的完善，注重真、美、善的獲得而不注重貪得無厭的追求。印度文化曾經企圖防止將榮譽、權勢和財富聯成一氣而且集中起來。它所強調的是個人和集体的義務，而非強調他們的權利。那些“傳承經”(Smritis，印度教的宗教經典)列舉了不同種姓的“達磨”，即取掌和義務，但並無一部書中包括了權利的清單。自給自足是集團目標之所在，特別是以農村中為甚，而在一個不同的意義上，在種姓中也是如此。它是一種閉關主義式的制度，在它的外部組織之內容許有一定的適應性、改變和自由，但是不可避免地發展得愈來愈排外，愈來愈嚴峻了。它

^① 加勒特(G. T. Garratt)所著“印度的遺產”(The Legacy of India)，一九三七年版第一一頁引述了這段話。(原注)

愈來愈喪失它的擴充的能力和开辟人才的新來源了。强有力的既得权利阻止了任何根本的改革，并且使教育不得推廣到其他階級中去。上層各階級中的許多人明知古老的迷信是迷信，但它却被保存下來，而且还加上了新的迷信。不僅僅國民經濟，而且思想本身變成靜止狀態的、傳統式的、僵硬的、不开展的和不進步的了。

种姓的概念和实际具体表現了貴族的理想，这顯然是与民主的概念背道而馳的。它顯然有位高則任重的強烈意識，但它是以人們固守着他們傳統的地位而并不向既成秩序挑战为条件的。印度的成功与成就，整个說來，是局限于上層各階級的；那些地位低下的人們所有的希望是很少的，他們的机会确实是很有限的。这些上層階級并不是一个微小有限的集团，而是数量龐大的，同时其力量、权威和势力是分散了的。因此他們能够很有成就地繼續了很長一个时期。但是种姓制度和印度社会組織的根本弱点和缺点是他們使一大群人的品格降低，沒有給予他們在教育上、文化上和經濟上跳出那种环境的机会。那种品格的降低引起全面的淪落，甚至上層各階級也包括到它的範圍內了。它就造成了那种作为印度的經濟上和生活上顯著特征的硬化現象。在这种社会組織和过去別的地方有过的那些社会組織間的差別是并不大的，但是由于过去几个世代中全世界發生了一些变化，那些差別就變得更加顯著了。在今天社会的組織中，种姓制度及其相关的許多东西是完全不調和的、反動的、拘束的，并且是進步的障礙。在它的体制之內是不可能地位上和机会上的平等的，也不可能有政治上的民主，更不可能有經濟上的民主了。在这兩種概念之間冲突是原來就有的，而它們之中只有一种能够存留下來。

九 巴卑尔与亞格伯。印度化的过程

回過來再談歷史，阿富汗人在印度定居下來，而且印度化了。他們的統治者不得不首先緩和人民的敵意，然後贏得他們的歡心。因此之故，他們定下經過深思熟慮政策，放棄先前殘忍的手段，而變得較為寬容，招徠被征服者合作，竭力地不以外來的征服者的身份，而以生育教養于本土的印度人的資格來發揮作用。因為隨着時間的前進，印度的環境影響了這些來自西北的民族而且將他們同化，所以起初不過當做政策施行的，後來就逐漸成為不可避免的趨勢了。當這過程正在上層進行着的時候，更為壯健有力的潮流同時自發地起于民間，企圖將思想和生活方式綜合起來。混合文化的萌芽開始出現了，為亞格伯後來的建設奠定了基礎。

亞格伯是印度的莫臥兒王朝的第三代君主，但實際上帝國是由他而巩固起來的。他的祖父巴卑尔于一五二六年取得德里的皇位，不過對於印度，他是一個外國人，而且他不斷地有這種感覺。他來自北方，正当帖木兒式的文藝復興在他的中亞細亞的故鄉盛極一時，同時伊朗藝術和文化的影響強大的時候。他總想念着他所習慣的友好、社交、愉快交談和由巴格達與伊朗傳來的賞心樂事。他想望北方高地的冰雪，想念大宛的鮮美肉食、名花與佳果。不過他雖然對所見到的一切感覺失望，他還是說印度斯坦是一個非常美好的國家。巴卑尔在來到印度四年光景就死去了。他將大部分時間消磨于戰爭和在亞格拉地方建設壯麗的首都，為了這件事他還從君士坦丁堡聘請來一位有名的建築師。當時君士坦丁堡正是蘇利曼大帝全盛的時期，那城中正興造着許多美麗的建筑。

巴卑尔所見到的印度地方是很少的，雖然他被敵對的人民圍

繞着，所沒看到的还是很多的。可是他的記載告訴過我們，文化的貧乏情況曾經降臨到北印度。一部分的原因是由于帖木兒的破壞，另一部分則由于許多有學問的人、藝術家和有名的手工業者的南遷所致。但是也由于印度民族創造天才的枯竭而使之然。巴卑爾認為技術工人和技師並不缺乏，只是沒有機械發明上的精巧或熟練而已。而且就生活上的適意和奢華而論，印度似乎大大落后于伊朗。這是否由于印度人的心智對於生活上的這一方面天生地就缺乏興趣，抑由于後來的發展才變成這樣的呢，我不知道。若與伊朗人相比，也許當時的印度人在這些風雅和奢華上沒有受過那樣大的吸引。如果他們對這些美好高尚的事物有足夠的愛好，他們很容易得之于伊朗，因為兩國間來往是頻繁的。不過更可能的，這是後來的發展，也就是印度文化上的僵化和衰退的另一象徵。這從古典文學和繪畫中可以看出，在更早的各時期中是足夠風雅的。而且就那個時代而論，它具有一種崇高而複雜的生活水平。甚至當巴卑爾來到印度北部的时候，許多歐洲的旅行家談到印度南部的維查耶納伽爾，認為在藝術上和文化上，在風雅和奢華上，都代表着一種很高的水準。

然而在北部印度文化衰退是非常顯而易見的。固執的信仰和僵硬的社会組織阻礙了社会的奮發前進。伊斯蘭教的傳入和相當多外來的人士帶來了不同的生活方式和思想方式而影響了這些信仰和組織。異族征服雖然有它的一切壞處，但也有一種好處：它擴展了人們知識上的眼界，而迫使他們從閉關主義的蝸殼中向外瞻望。他們認識了這世界較他們所想像的世界要大得多，而且更是變化多端。因此阿富汗的征服影響了印度，並產生了許多變化。莫臥兒人由于文化和生活方式都遠勝于阿富汗人，所引起的變化

也就更多。特別是他們介紹了伊朗有名的那生活上的風雅，甚至于輸入了那高度虛偽和嚴肅的朝儀，因而也影響了貴族們的生活方式。南部的白海馬尼王國通過加利加特而與伊朗有直接的接觸。

在印度有許多變化，新的刺激在藝術、建築術以及其他的文化風格上帶來了青春和生命力。而所有這一切都是兩個舊世界的文化風格發生了接觸的後果，二者都已經喪失了它們起初的活力與創造精神，變得固執不化了。印度的文化很陳舊，而且停滯不前了，缺乏生氣而且倦怠。阿拉伯—波斯的文化則早已過了鼎盛時代，表現着阿拉伯人特色的那種由來已久的好奇心以及心智進取的意識已經不再看得見了。

巴卑爾是一位富有吸引力的人物，一位典型的文藝復興時期的君主，勇敢而冒險，酷愛藝術、文學和美好的生活。他的孫子亞格伯甚至於更富有吸引力和具備更偉大的品德。大胆而輕率，他是一員良將，溫文爾雅而富於同情心，他是理想家兼夢想家，又是一位實行家和群眾的領袖，他能夠激勵起他部下的熱誠擁戴。作為一位戰士，他征服了印度的大部分土地，但他的眼光卻放在另外一種更持久的征服上面，那就是要贏得人民的心悅誠服。正如他的宮廷中的葡萄牙籍的耶穌會教士告訴過我們的那樣：“他那雙炯炯逼人的眼睛，像照耀在日光中的海洋一樣地震顫着。”在他的身上，那統一的印度這個舊夢又形成了，這不僅僅是在政治上并為一家，而且是要有機地融合為一個民族。從一五五六年起，在他那將近五十年的漫長統治時期中，他為這目的鞠躬盡瘁。許多位拉其普特民族的驕傲的首腦人物，本來是不肯臣服於任何人的，却被他感化到他那一方面去了。他與一個拉其普特的公主結婚。因此他

的兒子和繼承人杰罕吉尔是半为蒙古人半为拉其普特的印度人。他的孙子沙杰罕也是拉其普特母親所生。这样一來，就种族而論，这土耳其—蒙古的王朝远較土耳其人或蒙古人更为印度化了。亞格伯是拉其普特族的傾慕者，自己覺得与他們性情相类似，用婚姻政策以及其他的政策來与拉其普特的統治階級結成联盟而將他的帝國大大地加强了。繼續存在于后來統治时代的这种莫臥兒—拉其普特的合作不僅僅影响了政府、行政和軍隊，而且也影响到藝術、文化和生活方式。莫臥兒的貴族階級愈來愈印度化了，而拉其普特人和其他人們却受到了波斯文化的影响。

亞格伯使得許多人和他站在同一战綫，并且留而不去，但是他未能够降服在拉其普他拿境界內繆尔(Mewar)地方的拉那·普拉他普的驕傲不屈的精神。他寧願在熱帶森林中过着被人追捕的生活，对于一个他認為是外國征服者就是在形式上表示效忠也不願意。

亞格伯集合了一批对他以及他的理想忠誠拥戴的聪明才智的人們于其左右。其中有很著名的弟兄兩位，弗济与艾卜勒·法茲尔，还有柏波兒、拉查·曼·辛格与阿杜勒·拉欣·汗哈那。他的宮廷成为拥有各种信仰和一切有新思想以及新發明的人們的集会之地。他对于各种不同見解的容忍和他对于各种信仰与意見的鼓励到了这样的程度，以致激怒了一些比較更屬於正統派的伊斯蘭教徒。他甚至于試圖發起一种綜合性的信仰使其適合于每一个人。在他的統治时期中，印度北部的印度教徒的文化与伊斯蘭教徒的文化融和向前邁進了一大步。亞格伯确实同样受到印度教徒和伊斯蘭教徒的欢迎。莫臥兒王朝被認為是印度自己的王朝而穩固地建立起來了。

十 亞洲及歐洲在機械進步及創造能力上的對比

亞格伯充滿了好奇心，老是企圖發現精神上的及世俗上的一切事物的究竟。他對於機械設計及軍事科學發生興趣。他特別珍視戰象，在他的軍隊中戰象成為重要部分。他宮內的葡萄牙籍耶穌會的教士告訴我們說：“他對於許多事物發生興趣，渴望學習，他不僅對於政治上及軍事上的事情有完全的知識，他對於許多機械方面的藝術也一樣。在強烈的求知欲中，他竭力想一下子學會一切，像一個饑漢想一口吞下他的食物一樣。”

不過他的好奇心何以停於某一點上，而並沒有引導他向那擺在面前的某些顯明的路上去勘探，却是很奇怪的。儘管他有莫臥兒大帝的偉大威望，儘管他在陸地上有巨大的力量，但是他在海上卻沒有勢力。瓦斯科·達·加馬在一四九八年經過好望角到达了加利加特；阿布奎基在一五一一年占領了麻六甲，在印度洋上面樹立了葡萄牙的海權。印度西海岸上的果阿成為葡萄牙的領地。所有這一切情形並未使葡萄牙與亞格伯發生直接衝突。由海道到麥加的印度朝覲聖地的人，其中有時也有皇族或貴族的成員，常被葡萄牙人綁架勒贖。顯然可見，亞格伯在陸地上無論如何強盛，而葡萄牙人乃是海洋上的主人翁。一個大陸強國不很重視海權是不難了解的，雖然，實際上過去印度的偉大及重要性部分地是由于它控制了海路。亞格伯有一個龐大的大陸等待他去征服，很少有剩餘的時間來對付葡萄牙人。雖說葡萄牙人偶然刺痛他一下，他也認為無關重要。有一個時期，他確曾想到建造船舶，但是他並沒有認真地發展海軍，只不過是一時的高興作為消遣而已。

其次若講到炮隊，莫臥兒的陸軍及同時在印度境內其他各邦

的陸軍主要地都是依靠外國的專家，他們通常是來自奧托曼領土內的土耳其人。一个精通炮兵的專家以魯密可汗(Rumi Khan)的头銜著称；Rumi 这个字是东羅馬的意思，也就是指的君士坦丁堡。这些外國專家訓練本地人，但是为甚么亞格伯或任何其他的人不派遣自己手下的人到外國去受訓練，或用鼓励研究方法來提倡这种改進工作的兴趣呢？

还有一件非常有意义的事情：耶穌会教士把一本排印的聖經，或者还有一兩本印刷出來的書籍贈送他。他对于这种在他的政府工作和他的远大事業上能有巨大裨益的印刷術何以不覺得新奇而予以注意呢？

还有鐘表的問題。莫臥兒的貴族很喜欢時鐘，先是葡萄牙人帶來的，其后英國人又从歐洲運來。它們是被看作富人的奢侈品，普通的人有了日晷和用沙漏与水漏計時也就滿足了。莫臥兒並沒有企圖去了解这些有彈簧的鐘是怎样制造的，也不設法在印度試行仿造。印度有的是非常精巧的手藝人和技工，这种对于机械的缺乏爱好实在是極為特殊的。

当这时期中，这种創造能力及發明才力的癱瘓萎靡不單是在印度顯然可見，整个西部亞洲及中央亞細亞因此所受的損害还要更甚。中國的情形我不知道，但是我想諸如此类的停滯現象也影响过它。必須記得，印度与中國在較早的时代中，在科学的不同部門之內都有很大的進步。造船事業和廣大的海上貿易甚而至于对机器的改進也經常地能够發揮刺激的作用。在这个时候，這兩個國家中，或者在任何其他的國家之內，确实沒有較重要的机械發展。从这种观点來看，十五世紀的世界与一千年前或兩千年前的情形相比較，并無多少差別。

歐洲中世紀的黑暗時代，那些過去曾在某種程度上發展過早期開始的應用科學和在多方面的知識上有過進步的阿拉伯人變成不關重要而且落后了。據說有些最早的時鐘是阿拉伯人在公元七世紀製造的。大馬士革有一具著名的鐘，哈倫·賴世德時代的巴格達也有一具。但是當着阿拉伯衰微的時候，此種制鐘的技藝也從那些國家消失了，雖然，在某些歐洲國家中，它反而正在進步，而且時鐘并不足為奇了。

遠在卡克斯敦^①以前，西班牙的摩爾阿拉伯人習慣于以木版用于印刷^②。國家採用這種方法來复制命令文件。印刷似乎沒有超過用木版的階段；後來就是木版也漸漸消失了。久在歐洲及西部亞洲作為一個占優勢的伊斯蘭教徒強國的奧托曼土耳其人有許多世紀的長期間對於印刷完全不解，雖然就正在他們的門口上的歐洲正在大量地印刷書籍。這些書他們一定是知道的，但是利用這一偉大發明的動機却完全缺乏。一部分的理由是宗教意識反對印刷，認為印刷他們的神聖的書籍古蘭經，是褻瀆神明的。印刷出來的散頁可能作不適當的使用，被人踐踏，或拋入垃圾堆中。拿破侖首先輸入印刷機到埃及，從那里逐漸地而且緩慢地傳播到其他的阿拉伯國家。

當亞洲好像是由于過去的努力而精疲力竭、陷于靜止不前的時候，在多方面落后的歐洲正要開始巨大的改變。新的精神、新

① 卡克斯敦(William Caxton)，一四二二至九一年，英國最初業印刷者。——譯者

② 這類的印刷術怎樣傳到在西班牙的阿拉伯人我還不知道。可能這是它到達北歐西歐許久以前，從中國通過蒙古人傳來的。阿拉伯世界從哥爾多巴至開羅、大馬士革和巴格達，雖在蒙古人活躍之前，都已和中國常有接觸。(原注)

的醞釀在起着作用，使歐洲的冒險家們遠涉重洋，使歐洲的思想家們在新的方向上轉動腦筋。文藝復興對於科學的進步極少貢獻；在某種程度上，它使人們離開了科學，它所介紹到各大學去的人文主義中保守性的教育甚至於阻止了著名的科學概念的傳布。據說大多數受教育的英國人，遲到十八世紀的中葉，還不肯相信地球的自轉，地球圍繞太陽的公轉，儘管有哥白尼、伽利略、牛頓等的學說及良好望遠鏡的製造。他們受的是希臘、拉丁的古典教育，還固執地相信托勒密所主張以地球為中心的宇宙的學說。那位十九世紀的英國杰出政治家 W.E. 格蘭斯頓先生，儘管他有深奧的學識，不但不懂得科學，而且對科學不感興趣。甚至在今天，大概還有許多政治家及公務人員（而且不僅是限于印度），也不知道科學或科學的方法，雖然他們所居的世界是受到科學的應用所統轄，而且他們本身還利用科學作大規模的屠殺及毀滅。

但是文藝復興解放了歐洲的心智，使其脫離許多舊有的桎梏，摧毀了許多它素所珍惜的偶像。是否部分地和間接地由於文藝復興抑或無關文藝復興，人們已經感覺到有一種客觀研究的新精神，這種新精神不僅向久經公認的權威挑戰，而且也向抽象的概念和模糊的揣測挑戰。法蘭西斯·培根曾經寫道：“通到人類能力的道路及通到人類知識的道路是緊密靠近的，而且幾乎是同一道路，但是因為人們有過份注重抽象概念的惡劣而頑固的習慣，比較妥善的方法是從那些與實踐有關的基礎上着手於科學之研究而把它提高起來，以實際行動的一部分作為騎縫印章，把計劃中的另一部分作為聯單，鈐印在一起，使其發生決定性作用。”後來在公元十七世紀中，托馬斯·勃朗爵士說道：“但是對知識最大的死敵就是崇拜權威，這種作風最嚴重地傷害了真理，特別是將我們的信仰建立在

古人的意旨上面。因为(正如人人都可看出)現代的大多数人如此迷信地崇拜过去的时代，于是过去的权威就超过了現在的理智。那些离开現世界已久的人們，他們的著作不像我們的一样会受到同代人或去今不远的后代人的批判，現在是已完全脫离妒嫉的範圍了，隔离現代愈久远就被認為愈接近真理的本身。我以为这簡直是自己欺騙自己，离开真理的道路太远了。”

亞格伯的世紀是公元十六世紀，这一个世紀在欧洲看見动力学的產生，这在人类的生活上是一种革命性的進步。有了那个發見，欧洲就漸漸向前邁進，起初是緩慢的，但是力量和速度愈來愈見增加，一直到了十九世紀，它向前直冲建立了一个新的世界。正当欧洲在利用和開發大自然的力量时候，靜止而处于冬眠状态的亞洲还是照古代傳統的方式繼續着依靠人力的辛苦劳作。

为甚么有这种情形呢？亞洲是太遼闊，太复雜，不可能用一句話來作回答。每个國家，特別像中國及印度这样大的國家，必須个别地加以判断。在那个时代及随后的时期，中國的文化当然比任何欧洲國家來得較高些，中國人过的是一种更文明的生活。印度，从一切外表看來，所呈現的景象不惟有一个光輝燦爛的朝廷，而且有繁盛兴旺的商業、貿易、制造和手工藝。以当时印度觀光者看來，欧洲各國有多方面一定好像是落后而且是頗为粗俗。但是欧洲那种正在日趨顯著的动力特性在印度却是完全缺少的。

一种文明的衰朽，其原因由于內部的衰敗者特多，而由于外來的侵害者較少。一种文明的衰落，可能是因为某一种意义上它已經陷于枯竭，不能在变动中的世界上作更多的貢獻，或者因为代表这种文明的人民品德墮落，不足以再來承擔这种負擔。或者社会文化的性質是如此，使它超过了某一点就成为進步的障礙。只

有在那種障礙已經排除之後，或是那種文化中已經傳入了某種主要的性質上的變動之後，進一步的發展才有可能。印度文明的衰朽甚至在土耳其人及阿富汗人侵略之前已經相當顯著了。這些侵略者和他們的新思想對於古代印度的激蕩是否產生了一種新社會的關係，從而解脫了智力的束縛，而解放出新鮮的活力呢？

在某種程度上這種情形發生過了，藝術、建築術、繪畫、音樂及生活方式都受到影響。但那些效果不夠深入；它們或多或少是膚淺的，社會文化大致還是與以前相彷彿。在有些方面，它確是變得更加頑固。阿富汗人們沒有帶來新的因素；他們代表的是退化封建的及部落式的秩序。印度不是歐洲人所意識的那種封建性的國家，不過那印度防衛中堅的拉其普特各氏族是以封建方式組織起來的。莫臥兒也是半封建的，不過有一個強大的中央君權。這種君主政體戰勝了拉其普特那種模糊晦暗的封建制度。

如果亞格伯求知心切的智力轉向社會改革的方向，來研究世界上的其他地方所發生的事情，他也許已經奠定這種改革的基礎了。但是他太忙於巩固他的帝國，他面臨着的大問題是如何使那勸人改變信仰的像伊斯蘭教那樣的宗教與本國的宗教和民間習俗獲得調解，從而造成國家的統一。他企圖用理性主義的精神來解釋宗教，在當時他好像引起了印度情況的巨大轉變。然而這種直接的手段並未成功，正如它在其他地方很少成功一樣。

因此，甚至亞格伯這樣的人也並未能在印度社會的前後關係上發生過根本的影響。在他死後，他所倡導的改革氣氛和進取精神又消沉了，而印度重新恢復了那呆滯不變的生活^①。

^① 艾卜勒·法茲爾告訴我們說，亞格伯曾經聽到過哥倫布的發現美洲。嗣任塞帝杰罕吉爾統治的時候，煙草由美洲經由歐洲到達印度。雖然杰罕吉爾曾極力禁止吸

十一 共同文化的發展

亞格伯建設得如此完善，尽管他的繼承者缺乏能力，那座大廈仍又維持了一個世紀之久。差不多在每一個莫臥兒王統治之後，總有皇子們從事爭奪皇位的戰爭，因而把中央勢力削弱。但是朝廷仍然是聲勢顯赫，莫臥兒大帝的威名遠播於整個歐洲和亞洲各地。壯麗的建築物兼有古代印度的理想及新的朴素和高雅的綫條，在亞格拉及德里成長起來了。這種印度—莫臥兒的藝術與頹廢派的、過份精巧的、裝飾過繁的南北廟宇及其他的建築物成為顯著的對比。受到感召的設計人及建築者們，用他們富有靈感的手在亞格拉地方建成了妯娌陵。

最後的所謂莫臥兒大帝奧朗則布企圖撥轉時鐘使其倒退，在這種嘗試中他把鐘弄停、而且弄壞了。只有莫臥兒統治者和印度民族的天才打成一片、努力建設一個統一的民族并把國內各種成份團結起來的時候，這些統治者才會是強有力的。當奧朗則布開始違反這種作風或加以抑制，不以印度統治者的而是偏向於以一位

烟，而吸烟仍然立刻成為驚人的風尚了。整個莫臥兒時代中，印度與中央亞細亞有親密的接觸。這些接觸擴展到了俄國。外交及貿易往來曾被提到。一個俄國朋友曾經引起我注意到俄國歷史上的這種紀錄。在公元一五三二年中巴卑爾派遣科查·胡沙英(Khoja Hasain)出使到達莫斯科簽定友好條約。當沙皇斐都洛維奇統治的時候(一六一三——一六四五年)，有印度的商人在伏爾加河流域定居。一六二五年阿斯達拉汗軍事長官曾下令建造過印度隊商客棧。印度的手工業者，特別是織工們被邀請到莫斯科。一六九五年俄國商務代理人謝敏·米倫基游歷德里，曾被國王奧朗則布接見。一七二二年，彼得大帝游歷過阿斯達拉汗，特許印度商人們朝見。一七四三年有一批被稱為隱士的印度修道人(sadhus)到達阿斯達拉汗。這些修道人之中有兩人在俄國長久住下，成為帝俄的臣民。(原注)

伊斯蘭教統治者的姿態來執行職權的時候，莫臥兒王朝就開始崩潰。亞格伯的工作，而且在某種限度上，他的繼承者們的工作，都失效了，而亞格伯的政策所抑制住的各种力量都冲破藩籬而向這帝國挑戰。各种新的運動產生了，他們的觀點是狹隘的，但是代表一種復活的民族主義。雖然他們不夠強大，不能夠造成永久性的局面，而環境也在向他們作對，但是他們已能夠摧毀莫臥兒的帝國了。

從西北來的侵略者的刺激及伊斯蘭教對於印度的衝擊是相當嚴重的。它指出而且揭露了已經深入印度社會中的弊病——如種姓制度的僵化，不可接觸者的制度，以及發展到了不可思議的程度的排他主義。伊斯蘭教的博愛主義及皈依者們相互間理論上的平等有極大的感動力，特別感動了那些連平等待遇的外表形式都得不到的印度教中的人們。以集各種宗教之大成為目標的運動從這種意識形態的衝擊的基礎上成長起來。許多改變信仰的事件發生了。但是其中大多數來自下等的種姓（特別是在孟加拉）。某些屬於高等種姓的人也皈依了新的信仰，有的是由於真正改變了信仰，而更多的是由於政治上、經濟上的理由。因為接受統治勢力所信仰的宗教是顯然有好處的。

不過儘管有這些廣泛的信仰改變，而各種宗派的印度教仍然繼續成為這個國土的占優勢的宗教，它是根深蒂固、唯我獨尊、自給自足的，並且是自信最深的。上層各種姓毫不懷疑他們在意識及思想領域上的優越性，認為伊斯蘭教乃是一種對於哲學及形而上學的問題的比較淺薄的追求。他們甚而至於在他們自己的宗教（印度教）中尋出了伊斯蘭教的一神論，及作為他們大部分哲學所根據的一元論。每一個人可從這些宗教宗派中任意選擇，或者選

擇更為通俗而簡單的禮拜儀式。他可以為一個印度教毘濕奴派信徒，相信有具人性的神而向他傾吐出自己的信念。或者他若是更傾心於哲學，他也可以漫遊於形而上學及高深哲學的煩瑣領域。雖然他們的社會結構是以集團為基準，在宗教問題上面，他們是高度個人主義者。他們不贊成改變自己的信仰，若遇別人改信另外一種宗教，他們也很少關懷。他們所反對的乃是干涉他們自己的社會結構及生活方式。如其另外一個集團想遵照自己的方式發揮作用，它有这样做的自由。值得注意的是，改信伊斯蘭教一般地是集體行動，可見集團影響有如此之大。在高等種姓中，個別的人們也許改變他們的宗教，但若品等較低，一個地方的特殊種姓，或者幾乎整個村落會改變他們的宗教信仰。這樣一來，他們的集團生活及他們的職業繼續與先前相同，只有關於禮拜等等有些小的變異而已。因為這種情形，所以我們在今日會發覺特殊的職業及手工業完全成為伊斯蘭教徒們的專利。因之，織工階級多數為伊斯蘭教徒，而在大城市中則完全是伊斯蘭教徒。皮鞋商人及屠夫一向也是如此。裁縫幾乎全是伊斯蘭教徒。各種技工及手工業者是伊斯蘭教徒。因為集團制度的瓦解，許多人轉到其他的職業上，這樣一來就湮滅去一些分開各職業集團的界限。手工業和農村工業的摧毀，本來是早期英國統治者所開始而後來又被新殖民經濟的發展所釀成，於是迫使大量技工和手工業者，尤其是織工，失去了職業和生計。那些經過這場大災難而仍然存活下來的人們，漂流到土地上面去，成為沒有土地的傭工，或者與他們的親戚們共同使用一小塊土地。

在當時，無論是個人或集團，改信伊斯蘭教時除非使用武力或採用某種強迫手段，大概都不致激起特別的反對。朋友親戚或鄰

居也許不贊成，但印度教社會本身對於這種情形顯然並不重視。與這種冷淡態度成為對照的是，改教在今日則會引起廣泛的注意，並且引起人們的憤怒，不管是改信伊斯蘭教，或者改信基督教，都是如此。這大半由於政治上的因素，而尤其是由於按照宗教劃分的分別選舉單位制所致。每一個改變信仰的人被認為是所屬社會集團的勝利，因為這在最後可以導致更大的代表性和更大的政權。為了達到這種目的，竟然就有企圖偽造戶籍者。除了政治的理由之外，印度教中也發生了勸誘改教的情事，就是勸誘非印度教徒轉而相信印度教。這是伊斯蘭教對於印度教直接影響的一種。雖然在實際上它引起它與印度的伊斯蘭教衝突。這種勸誘改宗的作為，正統派的印度教徒仍然是不贊成的。

在克什米爾地方，一個持久的改信伊斯蘭教的過程的結果，使百分之九十五的人民成為伊斯蘭教徒，雖然他們保留許多古老的印度教的風俗。在十九世紀中葉，印度教徒的統治者發覺這些人中大多數急于或願意全體回到印度教。他派一個代表團到貝拿勒斯去問印度的神學者們，這種事情是否可行。學者們拒絕贊助任何改變信仰的事，因而這問題就此作罷了。

從外邊來到印度的伊斯蘭教徒們不曾帶來新的技術或政治經濟上的組織。儘管伊斯蘭教的宗教的信仰是博愛主義，然而由於階級的束縛，他們在觀點上還是封建的。在技術上、在生產及工業組織方法上，它們與印度當時所盛行的要比較落后。因此，它們對於印度經濟生活及社會組織的影響是很少的。這種生活照舊繼續着，所有的人們，印度教徒，伊斯蘭教徒，或其他的人們，都能順應適合。

婦女們的地位降低了。就遺產及她們在家庭中的地位而論，

就是古代的法律對她們也是不公平的；然而儘管如此，它們比較十九世紀的英國法律還要公平。那些遺產法是从印度大家庭制度中產生的，並且是想保障共同財產而防止其轉讓別家的。女人結婚就改變了她的家庭。在某種經濟的意義上，她是被認為是她父親或丈夫或兒子的依賴者，但是她自己有權掌握財產，而且曾經掌握過財產。在多方面她受到各種尊崇及敬重，而且享有相當程度的自由，可以參加社交及文化活動。印度歷史上充滿了有名婦女的令名，包括思想家、哲學家、統治者及戰士在內。這種自由愈來愈見減少。伊斯蘭教有一種比較公正的遺產法，但是這并未影響到印度教徒的婦女。影響到許多印度婦女而使其陷于大不利的，却是那在更大的程度上影響伊斯蘭教婦女的那種隔離婦女的習俗。這種情形廣布于整個北部及孟加拉的各上層階級。但是印度的南方及西方却避免了這種卑劣的習俗。就是在北方，也僅僅各上層階級沉迷于這種惡俗，人民大眾幸未沾染。那個時候的婦女比較少有受教育的机会，她們的活動大半限于家庭之內^①。因為她們缺少許多其他可使自己出人頭地的机会，又過着被幽閉的、受限制的生活，人們說她們最高無上的德性是貞操，而喪失貞操是最大的罪惡。這是男人制造出來的學說，但是男人并不把它來適用於自己本身。杜爾西達斯 (Tulsidas) 在杰罕吉尔時代所寫的相當著名的詩印地文的羅摩衍中，描寫過對婦女極不公平的、有偏見的現象。

一部分由于印度大多數的伊斯蘭教徒是从印度教改教的，一

^① 虽在这个时代和以后的时期中，也有过許多杰出婦女的范例，有女學者也有女統治者。在第十八世紀中拉克希美·德維 (Lakshmi Devi) 對於中古時代的著名法學書籍“密多婆羅” (Mitakshara) 寫過了一部偉大的法律評注。(原注)

部分由于長期的接觸，印度的印度教徒及伊斯蘭教徒們就有了無數共同的特癖、習慣、生活方式及藝術鑒賞，印度北部在音樂、繪畫、建築、飲食、衣服及共同的傳統上尤其是如此。他們和平共處在一起像一個民族一般，參加彼此的節日及祝典，說同一的語言，過的是差不多同樣的生活，面臨的是同一的經濟問題。貴族、有田地的紳士階級及他們無數的食客們學習宮廷的榜樣。這些人不是地主或土地所有者。他們不收地租，但被允許在特殊區域內征收或留用國家的正稅。這種特賜往往是終身的。他們之中發展出一種高度錯綜複雜而矯揉造作的共同文化。他們穿着同類的服裝，吃同類的食物，有共同的藝術追求、軍事遊戲、狩獵、騎士精神以及種種競賽。馬球是大眾喜歡的娛樂；斗象也流行着。

儘管有不相融洽的種姓制度的存在，所有這一切的交際及共同生活仍在發生。除開極少數的特例以外，沒有相互間的婚姻事件，縱使有婚姻也不是種姓間的融化，通常不過是一個印度教徒的婦女轉移到伊斯蘭教徒的教團而已。種姓間共餐的事也是沒有的，不過這一點並不十分嚴格。婦女的隔離阻止社會生活的發展。這種情形甚至在伊斯蘭教徒自己之中更多，因為在他們閨閫制度更為嚴格。雖然印度教徒及伊斯蘭教徒的男人們彼此常常見面，兩個集團中的婦女們卻缺少這樣的机会。那些貴族及各上層階級的婦女因此彼此隔絕得更遠，而且發展出特別更加顯著的分立的階級意識形態的集團，因此他們彼此都不相識。

在農村普通民眾之中，也就是說人民中的絕大多數之中，生活有一種更團結的共同的基礎。在農村的狹小範圍之內，印度教徒與伊斯蘭教徒之間有一種親密的關係。種姓制度並不成為障礙，印度教徒把伊斯蘭教徒看成是屬於另一種種姓的。大多數的伊斯

蘭教徒們是改教者，他們依然充滿了古老的傳統。他們很熟習印度教徒的背景、神話和史詩的故事。他們做同樣的工作，过着類似的生活，穿着同樣的衣服，說着同一的語言。他們彼此參加節日，而且有些半宗教性的節日是兩種教徒所共有的。他們有共同的民歌。他們之中大部分是農人、技工及手工業者。

在貴族與農民和技工之間的第三大集團是大商人和零售商的階級。這一個集團是印度教徒占優勢，它雖然沒有政治的權勢，但是經濟組織大部分是在他們的掌握中。比之任何其他的階級，在它上面的或在它下面的，這一個階級與伊斯蘭教徒們的親密接觸是較少的。從印度以外的地方來的伊斯蘭教徒們在觀點上是封建的，並不喜歡商業。伊斯蘭教反對收取利息也阻礙了商業。他們自視為統治階級、貴族、國家官吏、接受封贈土地人和軍官。也有屬於宮廷的或者主持神學或其他高等學校的許多學者。

當莫臥兒時代，大量的印度教徒用當時的宮廷語言波斯文著書。這些書籍中有一部分已經成了同類書中的經典著作。同時伊斯蘭教徒的學者也翻譯梵文書籍為波斯文，並且用印地文著書。最享盛名的印地詩人之中有兩位是：馬利克·穆罕默德·查西，他寫了“帕馬瓦提”；阿杜勒·拉欣·汗哈那，他是亞格伯宮廷中最前列的貴族之一，而且是亞格伯的監護人的兒子。汗哈那是一位深通阿拉伯文、波斯文及梵文的學者，而他用印地文所作的詩品格很高。有一個時期，他是帝國陸軍的統帥，而他卻寫作了贊美及傾慕繆爾地方的拉那·普拉他普的文章。拉那·普拉他普是不斷地對亞格伯作戰，決不向他投降的人。汗哈那愛慕而贊揚他這戰場敵人的愛國熱忱、崇高的榮譽感和騎士風度。

亞格伯正是以這種俠義而友誼的手段為他政策的基礎，而他

的許多顧問及大臣們向他學習這種手段。他特別愛慕這些拉其普特人，他所愛慕的是他們也有他自己本人所具備的品德——不顧一切的勇氣，光榮感及俠義感和信誓的遵守；他把拉其普特人爭取過來了；但是這些拉其普特人雖然有可傾慕的品德，而所代表的乃是正當新勢力方興的時候那種已經過時的中古類型的社會。亞格伯未曾意識到這些新興的勢力，因為他本人就是他自己的社會遺產的俘虜。

亞格伯的成就是驚人的，因為他在印度北部及中部的錯綜紛歧的分子中造成了協和一致的意識。那时有主要地來自外國的統治者階級的障礙，有宗教及種姓的障礙，有反對呆滯而帶有高度頑強性的制度的已經改變信仰的宗教。這些障礙儘管未曾消滅，而統一的意識還是增長了。這不僅僅是對他本人的愛慕，也是對他所建立的組織的愛慕。他的兒子及他的孫兒杰罕吉爾及沙杰罕接受了那個組織，在它的制度之內發揮作用。他們不是才能出眾的人物，但他們的統治時代是成功的，因為他們繼續執行了亞格伯那樣堅定地規劃出來的方針。再下一代的繼承人奧朗則布是較為能干而氣質不同的人。他逸出常軌，離開了駕輕就熟的道路，而把亞格伯的成就敗壞了。雖然如此，但是還未完全失敗。所可驚的是，何以儘管出了他这样的人和他的軟弱而可憐的繼承者，而人們崇敬那種組織的情感仍然繼續存在。不過這種情感大都局限於北部和中部，並沒有伸張到南部和西部。因此，終於向這組織挑戰的也就是來自西部。

十二 奧朗則布开倒車。印度民族 主义的滋長。西瓦吉

沙杰罕是法國偉大國王路易十四的同时代人，当时三十年战争正破坏着中部欧洲。当凡尔赛宮完成的时候，亞格拉的姐姬陵与珍珠清真寺、德里的清真大寺以及皇宮中的勤政殿及樞密殿都建造起來了。这些似仙女一般美丽而可爱的建筑物代表着莫臥兒顯赫的頂点。拥有孔雀宝座的德里宮廷比凡尔赛宮更壯丽，更豪奢，可是它和凡尔赛一样是建立在被貧窮打击着的、被剝削的人民身上的。古甲拉特和德干当时正流行着可怕的飢饉。

同时英國的海軍力量正在上升、正在擴大。亞格伯所知道的唯一的歐洲人是葡萄牙人。当他的兒子杰罕吉尔当权的时代，英國海軍在印度洋上战敗了葡萄牙人，而英國皇帝詹姆斯一世的大使托馬斯·洛爵士在一六一五年于宮廷覲見了杰罕吉尔。他獲得許可开办工厂，于是工厂在苏拉特开办起來了，馬德拉斯于一六三九年奠定了基礎。有一百多年，印度國內并没有一个人重視过英國人。而英國人当时已經控制了海路，而且实际上已經赶走了葡萄牙人。这一事实在莫臥兒的統治者或其顧問們看來竟認為無關緊要。当奧朗則布在位、莫臥兒帝國顯然在削弱的时候，英國人作了一次有組織的襲击，企圖用战争來增加他們在印度的領土。这是在一六八五年的事。虽然变弱了而且被敌人包圍着的奧朗則布竟把英國人战敗了。甚至于在这事件以前，法國人已經在印度建立了自己的据点。当欧洲泛濫充溢的精力散布到印度和东方的时候，正是印度的政治經濟情况迅速衰退的时候。

在法國，路易十四还繼續着他的漫長的統治，播下了未來革命

的种子。在英國，抬头的資產階級曾經砍下过他們的國王的头顱，克倫威尔的短命共和國曾經盛極一時，查理二世起而复廢，詹姆斯二世已經出走。大部分代表着新兴商人階級的議會已經限制了王权而樹立起它的权威。

当这个时期，在一次內战并且在幽禁他自己的父親沙杰罕之后，奥朗則布繼承了莫臥兒的皇位。只有一个亞格伯或者能够了解这个局势，而且能够控制这正在抬头的势力，或者甚至他也不过只能延緩他的國家的崩潰，除非他的好奇心和求知欲使他了解方在兴起中的新技術的意义，以及正在發生的經濟条件的轉变。奥朗則布不惟不了解現在，甚至也不懂得方才过去的事情；他是一个开倒車的人物，他尽管很有能力，很認真，他試圖廢止先王的施政。他是一个执拗的人，一个嚴肅的清教徒，并非是藝術或文学的爱好者。他向印度教徒征收那一向受人憎恨的吉滋雅(*jaziya*)即人头稅，毀坏他們很多的庙宇而引起他的大多数人民的憤怒。曾为莫臥兒帝國台柱的驕傲的拉其普特人也被他得罪了。在北方，他刺激了錫克人——他們本來是代表印度教和伊斯蘭教的某种綜合理想的一个和平性質的宗派，因为受到鎮压和迫害而改变成为軍事团体。在接近印度西海岸的地方，他激怒了好战的馬拉塔人，他們是古代拉喜特拉庫塔的后裔，而且又是正当他們中間崛起一位領袖的时候。

在莫臥兒帝國整个遼闊的領域之上，正有着一种信仰复兴运动者的意識在醞釀着、在滋長着，这意識是一种宗教和民族主义的混合物。那民族主义当然不屬於現代世俗的类型，一般地說來，它也不包括整个印度在它的范围之內。它为封建主义、地方意識和宗派感情的色彩所蒙罩上了。比其余的人更为封建的拉其普特

人想到他們對於部落的忠貞不貳的情操；在旁遮普，一個比較小集團的錫克人則專心注意於他們自己的自衛，眼光幾乎看不出旁遮普以外。然而宗教本身卻有着強烈的國家背景，所有它的傳統都是與印度有聯系的。麥克唐納爾教授寫道：“印度人是印度—歐羅巴族系中唯一的分支，它曾經創立了一個偉大的國教——婆羅門教和一個偉大的世界宗教——佛教；而其餘的一切支派，自從已經信奉了一種外國宗教之後，在這方面就遠不能表現出創造性了。”那宗教與民族主義之結合能夠從兩種成份中獲得力量和團結力，而它的歸根結蒂的弱點以及不合適的地方也是由那混合物而來的。因為它只能是排外而局部的民族主義，並不包括在宗教範圍以外的印度的許多成份。印度的民族主義乃是从印度本土自然滋長出來的東西，但是不可避免地它妨礙了那種超越宗教或信條的廣泛的民族主義的發展了。

的確，在這一段分裂期間，一個偉大帝國正在瓦解之中，許多冒險家——印度人和外國人——各欲分割一塊地方作為他們的公國或侯國，用現代的意義解釋的民族主義几乎是看不見的。每一個冒險家都在設法增加自己的權力；每一個集團都在各自為戰。我們所有的一些歷史只是告訴我們關於這些冒險家的事情，重視他們勝過重視潛伏在事件表面之下的更有意義的在發生着的事情。但就一鱗一爪中所表現出來的也并非全是冒險主義，雖然有許多冒險家在把持着局面。特別是馬拉塔人有更遠大的想法。當他們的權力增長的時候，這種想法也在增長。瓦倫·哈士丁斯在一七八四年中寫道：“在印度斯坦和德干的一切民族中，只有馬拉塔人具備着對國家依戀的情操，它強烈地打動了該民族中一切人的心弦，如果有任何巨大的危險威脅到國家全體的時候，可能就會

把他們的首腦人物們聯合起來，如像在一個共同的事業中一樣。”可能他們的這種對國家的情操大部分限於說馬拉塔語言的地區。不過馬拉塔人在政治軍事制度上和習慣上都是寬大的，在他們中間存在着一定的內部的民主。所有這一切賦予了他們以力量。西瓦吉雖然向奧朗則布作戰，却無拘束地雇傭了不少伊斯蘭教徒。

在莫臥兒帝國的瓦解中，經濟機構的破裂也是同樣重要的因素。農民常常起義，有幾次還是大規模的。從一六六九年離首都都不遠的查特族農民一而再再而三地為反抗德里政府而起義。還有另外一次是薩提拿米斯貧民們的起義。一個莫臥兒的貴族曾描寫他們為“一伙嗜血的可憐的叛徒，是些金飾匠、木匠、清道夫、硝皮匠和其他的微賤的人們”。過去的反叛只限於王公、貴族和其他地位高的人們，但現在完全是另外一種階級正在嘗試起義了。

當這帝國為傾軋和起義而陷於分裂的時候，新的馬拉塔的權力正在成長着，而且在印度西部巩固着。生於一六二七年的西瓦吉是鍛煉過的合乎山民理想的游擊戰領袖。他的馬隊馳騁縱橫，無遠弗屆，劫掠了英國工廠所在地的蘇拉特城，在莫臥兒統治的遼遠區域內強迫征收“Chowth”稅。西瓦吉乃是復活了的印度民族主義的象徵，他從古老經典著作中汲取靈感，具有大無畏的精神和領袖的高尚品德。他把馬拉塔人造成一個強有力而統一的戰鬥集團，賦與他們以一種民族主義者的背景，將他們建設為一個不可侮的力量，這力量把莫臥兒帝國打垮了。他死於一六八〇年，但是馬拉塔的勢力不斷成長，終至控制了印度。

十三 馬拉塔人和英國人的爭奪霸權。英國人的勝利

在一七〇七年奧朗則布逝世後的一百年間，我們可以看到錯

綜復雜的在多方面的夺取印度霸权的斗争。莫臥兒帝國迅速地分裂，帝國的总督和省長們开始以半独立統治者的資格在起着作用，虽然在德里的莫臥兒后裔的威信是这样强大，甚至于当他毫無权力且为他人所俘虏的时候在形式上还得向他效忠。这些軍閥們沒有真正的权力或重要性，除非在当他們帮助或妨碍爭权主角的时候。海得拉巴的君主，靠着他在本邦在南部的战略地位的关系，好像在初期有一定的重要性。但不久秘密就泄漏出來了，这重要性完全是虛假的，它是“敗絮其中”而要依靠外力來“扶正”的。当其需要避免一切風險和危难的时候，他就表現出一种口是心非和幸灾乐禍損人利己的特殊能力。約翰·索尔爵士描述他为“墮落到不可救藥，缺乏精力……結果是容易沉溺到附庸的境地”。馬拉塔人將海得拉巴君主看作是向他們進貢的附屬酋長中的一員。他曾經企圖避免这情形而表現出独立，但遭受到了疾速的报复，馬拉塔人將他那支怯弱的軍隊打得大敗而逃。他在英國东印度公司的日益增長的权力之下找到庇护，而由于这效忠的关系又成为一个土邦了。的确，由于英國人战胜賣索尔的提普苏丹的結果，海得拉巴土邦毫不費力的就擴大了它的疆土。

瓦倫·哈斯丁斯于一七八四年提到海得拉巴的君主時說：“他的領土範圍不大，歲入又少，他的軍事力量是最不足道的；他生平從來未曾表現過個人的勇敢和進取的精神。相反地，他的堅定和主要的宗旨似乎是在他的鄰國之間煽動戰爭，利用別人的弱點與困難而避免本身參加任何一次的角鬥。為了使他本人不遭受戰爭的冒險他寧可忍辱偷生。”^①

^① 引自愛德華·湯姆森 (Edward Thompson) 所著“印度王公的形成” (The Making of the Indian Princes), 一九四三年版, 第一頁。(原注)

在十八世紀當中，在印度內部有四個真正爭雄的主角：兩個是印度方面的，兩個是外國方面的。印度方面的是馬拉塔人與在南部的赫德爾·阿里和他的兒子提普蘇丹；外國方面的是英國人和法國人。在這一世紀的前半期中，在這些主角當中，馬拉塔人註定要稱霸整個印度國土之上而為莫臥兒帝國的繼承者，這似乎是不可避免的事。早在一七三七年他們的部隊已臨德里城下，而當時是沒有人有充份的實力能夠與他們對敵的。

正當其時（一七三九年），一個新的事件在印度西北爆發了，波斯納迭爾沙掃蕩到了德里，殺戮擄掠，運走了大量的珠寶，包括有名的孔雀寶座在內。對他說來這是一次輕而易舉的襲擊，因為德里的統治者們是衰弱無力而帶着女人腔調的，對於戰爭完全不習慣，但納迭爾沙並未與馬拉塔人發生衝突。在某種意義上，他的襲擊替馬拉塔人开辟了道路，便利了他們在以後的歲月中擴張到旁遮普去。這樣使馬拉塔人在印度再度建立起霸權為期不遠了。

納迭爾沙的襲擊產生了兩種後果。他完全結束了德里莫臥兒統治者那自命為擁有政權和統治的虛言；從此以後他們就變成了模模糊糊的陰影，只能享有幽靈似的主權了，任何人只要有足夠的實力就可以將他們當作傀儡來玩弄擺布。在很大程度上，甚至當納迭爾沙來臨以前，他們已經達到了那階段；而他則完成了這個過程。不過傳統和相沿承襲的習慣是具有如此強大的影響，以致英國東印度公司和其他的人們還繼續對他們送致微薄的禮物作為進貢的象徵，一直到普拉西戰役的前夕為止；甚至在以後一段長時間內，東印度公司還自視為德里皇帝的代理人而起着代理人的作用。他們用德里皇帝的名義鑄造貨幣直到一八三五年為止。

納迭爾沙襲擊的第二個後果是阿富汗脫離印度而獨立。阿富

汗在过去悠久的時間內是印度的一部分，現在則被分割成为納迭尔沙領土的一部分。又过了相当時間以后，一次地方上起义的結果，納迭尔沙为自己手下的一个官吏集团所謀殺，而阿富汗就成为了一个独立國家。

馬拉塔人們并未被納迭尔沙所削弱，他們繼續在旁遮普擴張勢力。但是在一七六一年他們在本尼巴地方为一个当时正統治着阿富汗的侵略者艾罕默德沙·杜尔拉尼所慘敗。馬拉塔軍隊的精華消滅于这次灾难之中，短時間內他們的帝國之夢就烟消云散了。他們又逐漸地恢复了元气，馬拉塔的領土被分割成一系列的独立小邦，在浦那地方的帕許瓦領導之下組成为一个联邦。其中主要的邦是瓜略尔的信地亞，印多尔的荷尔卡和巴罗达的盖克瓦。这联邦在印度西部与中部仍然控制着廣大的地区。但馬拉塔人在本尼巴为艾罕默德沙所战敗而受到削弱，其时正是英國东印度公司以一个在印度的重要地方勢力的姿态而出現的时候。

在孟加拉，克萊武利用鼓励叛逆和伪造的手段，毫不費力地就于一七五七年在普拉西战役中取得胜利。这日子有时被人們認為是大英帝國在印度开始的标志。那是一个令人不快的开始。那种辛酸苦辣的味道至今犹存。不久英國人就掌握了整个的孟加拉与比哈尔。他們的統治的早期后果之一是一次可怕的在一七五七年猖獗地蔓延这两省的飢荒，使得这富庶、廣大而人口稠密的地区的居民死亡了三分之一以上。

在印度南部，英法兩國間的斗争是这两个民族的世界性斗争的一部分，結果是英國獲得勝利，而法國却几乎从印度被排除出去了。

法國在印度的勢力既遭排除，就只剩下三个爭霸权的了，那就

是馬拉塔聯邦、南部的赫德尔·阿里和英國人。尽管英國人在普拉西獲得勝利，而且將他們的勢力擴展到孟加拉与比哈尔，在印度即使有也只是極少数人才將英國看作注定要統治整个印度的支配力量，觀察家仍然會將第一位給予那已將勢力擴張到整个印度西部与中部直至德里为止的馬拉塔人，他們的勇氣和战斗品質是著名的。赫德尔·阿里与提普苏丹是不可輕視的敌手。他們給英國人以嚴重的打击，并且几乎摧毀了东印度公司的勢力。但是他們局限于南部，并未曾直接影响整个印度的命运。赫德尔·阿里是一位杰出的人物，而且是印度歷史上值得注意的人物之一。他拥有某种类型的國家觀念，而且是一位具有遠見的領袖。他虽然不断为一种痛苦的病症纏擾着，他的自我鍛煉和苦干的能力却是驚人的。早在他人以前，他就認識到海軍的重要性，以及英國人的日益增長的威脅就是以海軍實力為基礎的。他竭力想組成一个联合力量來將英國人驅逐出去；而且为了这目的，他派遣全权代表到馬拉塔人、到海德拉巴的君王、到俄得的叔查耳一道來那兒去。可是沒有得到甚么結果。他开始建立他自己的海軍，并且占領了馬尔代夫群島作為他的造船和海軍活动的总部。当他率領着他的軍隊在行軍的時候，他死在道旁。他的兒子提普繼續加強他的海軍。提普并且寄信問候拿破侖与君士坦丁堡的苏丹。

在北部在蘭杰·辛格領導下的一个錫克邦正在旁遮普成長起來，後來擴充到克什米尔和西北边省。但那也不过是边区的一个邦，并不影响到真正的霸權爭奪战。那爭奪战——在十八世紀末的時候已經看得很清楚了——只將在數得上的兩大勢力之間展開，那就是在馬拉塔人和英國人之間。所有其他的王國与公國則皆隸屬於這兩個勢力之下。

賈索尔的提普苏丹最后于一七九九年为英國人所战敗，于是最后剩下來有資格參加決勝的就是馬拉塔人和英國东印度公司了。在印度的最有才干的英國官吏之一查理·麥提卡夫于一八〇六年寫道：“印度并不包括兩個以上的大勢力，那只有英國人和馬拉塔人，其他的邦不是承受这一个就是承受那个大勢力的影响。我們退出的每一吋土都將要為他們所占領。”但是在馬拉塔人各首領之間相互競爭，他們和英國人作战而被英國人各个击败了。他們曾獲得几度顯著的勝利，特別是于一八〇四年在近亞格拉的地方曾使英國人蒙受了一次嚴重的打击。但在一八一八年馬拉塔的勢力最后被打垮了，在中部印度代表这种勢力的偉大首腦人物們投降了，承認了东印度公司的霸权。英國人当时成为大部分印度的無与抗衡的統治者，他們直接統治某些地方，或是通过傀儡和所隸屬的王公來治理。旁遮普以及較边远的地区則仍然非他們的控制所能及，但是在印度的大英帝國已經变成了一樁确定了的事实，后來与錫克人、廓尔喀人以及在緬甸進行的战争，僅僅是把地圖上的印度全部勾銷而已。

十四 印度的落后以及英國人在組織上和技術上的优势

回顧这一段时期，几乎好像英國人霸占印度的成功乃是由于接連發生的意外的情况和僥幸所造成。就所競爭的燦爛的目的物說來，只做了少得驚人的努力，英國人就贏得了一個偉大的帝國和大量的財富，使他們成为世界上的头等強國。假如在过去發生的事件中稍微有些轉變，那就似乎很可能容易地粉碎他們的希望，而結束他們的野心。因为在許多的場合下，他們曾被打敗过——赫

德尔·阿里与提普、馬拉塔人、錫克人及廓尔喀人均曾一度戰勝過英國人。如果他們的好運氣稍微差一點，他們也許已經喪失了在印度的立足地了，或者頂多撐持住他們的某些海邊的地方而已。

不過一經仔細檢討就揭露出來，在當時的情況下，曾經發生的事件中有一定的不可避免性存在。當然有好的運氣，不過也必須要具有從好運氣中獲得利益的能力。印度當時處於一種隨着莫臥兒帝國的瓦解而形成的流動的無組織的狀態之中；許多世紀以來，它從不曾這樣削弱與孤立過。有組織的政權已經垮了，門戶洞開，給冒險家們和新來的要求統治權利的人們以逐鹿中原的自由。在這些人當中有英國人，而當時只有英國人們才具備成功所必須的種種品質。他們最不利的條件乃是他們為來自遠方的外國人。但就是那個不利條件也轉變得對他們有利了，因為沒有人把他們認真看待，也沒有人認為他們是印度主權的可能逐鹿者。這種謬見如何能一直維持到普拉西事件發生後很久為止是件驚人的事，而他們在形式上作為德里傀儡皇帝的代理人也幫助加深了這種錯誤的印象。他們從孟加拉運走的掠奪物以及他們所採用的特殊貿易方式令人相信這些異邦人士乃是的金錢財寶，並非為爭取統治權而來的；印度人認為他們是一種暫時的、然而痛苦的負累，頗像帖木兒或納迭爾沙，在飽事掠奪之後又回到他們的故土去了。

最初東印度公司的設立是為了做生意，它的軍事上的措施即是為了保障這種生意。逐漸地在幾乎還未曾被他人覺察之際，它已經擴張了它所控制的土地，所用的方法主要是在地方性的爭執中偏袒一方，幫助一面，反對一面。公司的軍隊受到較好的訓練，對任何一方均系舉足輕重的。為了這種幫助，公司索取大筆的款項。因此公司勢力增加，它的軍事設施亦獲得擴充了。人們把這

些軍隊當作可以雇傭的部隊。當人們認識到英國人除了幫助自己以外並不幫助旁人，而且是為了政治上控制印度而來的时候，英國人已經在印度站穩地位了。

反抗外國的意識當然是有的，在其后的歲月中這種意識更繼續增高。但是這與任何普遍而廣泛的愛國情緒比較還相距甚遠。當時的背景帶着封建性，效忠的對象是地方上的首腦人物。由於災難遍地，正如在中國軍閥時代一樣，強迫人民去參加任何一個軍事領袖的部隊，只要他能夠定期支付薪餉或給與劫掠的機會。東印度公司的軍隊大部分由印度土著兵所組成。只有馬拉塔人有一些民族感情，有一些比較對於領袖的忠誠要高得多的東西；但甚至這也是狹隘而有限度的。他們對於勇敢的拉其普特人處理不得當，反引起他們的惱怒。他們不但未能爭取他們作同盟軍，反而不得不當作敵手或者當作有怨言的不滿意的藩臣來對待。儘管馬拉塔人的首腦人物們在帕許瓦的領導之下結成一種模糊的聯盟，他們之間有劇烈的對抗，偶然還有內戰。他們在緊急關頭未能互相支援，就被個別擊破了。

但是馬拉塔人們產生過許多非常能干的人物，政治家和軍人，其中有那那·法那威斯，帕許瓦·巴吉·羅第一，瓜略爾的馬哈達吉·信地亞和印多爾的雅斯王提·洛·合爾卡，還有那個杰出的女人，印多爾的公主阿哈里耶·貝。他們的士兵和隊伍是良好的，很少放棄崗位，往往面臨必然的死亡而堅定不移。但是在這種勇氣的里面往往有冒險主義而缺乏正規的訓練，在平時及戰時都是這樣，這是可驚的。他們對於世界情形的愚昧無知，令人驚駭，甚至他們對於印度地理的知識也有限得很。還有更糟的，就是他們不肯去為發現其他地方所發生的事情以及敵人們在做些什麼而煩

心。有了这些限制是不可能有什么政治的遠見或有效的战略的。他們的行軍速度与灵活性往往使敌人驚奇而喪胆，但是在基本上戰爭只被看作比一系列的英勇奇襲稍勝一籌而已。他們是理想的游击战战士。后来他們根据更为正規的方式改組了軍隊，其結果是在武裝上有所收穫，而在速度与灵活性上面却有所損失了；而且他們不能夠很容易地調整他們自己來適應这些新的环境。他們自作聰明，他們誠然是聰明的，但是，無論在平时或战时要超过他們并不困难。因為他們的思想被束縛于一种古老过时的体制之內，而不能夠越出这范围的緣故。

外國人訓練的軍隊在紀律上和技術上的优越性，当然在早期階段上就为印度的統治者們覺察出來了。他們雇傭法國、英國的軍官來訓練他們自己的軍隊，这二者之間的对立帮助了印度軍隊的建立。赫德爾·阿里与提普对于海权的重要性也有一些概念，他們嘗試过建立一支艦隊，准备在海洋上向英國人挑战，不过沒有成功，而且太迟了。馬拉塔人在这方面也曾有过微弱的企圖。印度当时是一个造船的國家，但是要在短時間內建立一支海軍却非易事，何况还面臨着經常的反对呢。法國勢力一經排除，在印度各邦陸軍中的法國軍官就不得不离开了。留下來的外國軍官們，主要是英國人，往往在危險关头抛弃了他們的雇主，而且在若干情況下，曾經出賣过他們，携帶着他們的部隊和財宝走到敌人（英國人）的方面去投降了。这种对于外國軍官的依賴，不但表示着印度各邦軍事組織的落后，而且因為他們靠不住的关系，这也是一种經常的危險根源。在印度統治者們的政府以及軍隊之內，英國人往往有强有力的第五縱隊存在。

如果有着自己的單一集團而且有对自己集團的愛國主義的馬

拉塔人在內政与軍事組織上是落后的，那么其他印度各邦更其如此。拉其普特人尽管勇敢，仍然运用着古代的封建方式，不务实际，完全無能，并且因为部落爭执而自相分裂。他們中間的許多人由于一种封建式的忠于君主的意識，而一部分也是由于亞格伯王的过去政策的效果，所以还是站在正在消滅中的德里势力方面。然而德里太軟弱了，不能从此中沾些光。拉其普特人們淪落了而变为他人的玩物，最后終于墮入了馬拉塔人信地亞的圈子里。他們的若干領袖为了自保起見而玩弄着一种細心地維持均衡的手法。在印度北部与中部的各伊斯蘭教統治者和首腦人物們的思想，其封建而落后与拉其普特人相同。除了增加人民大众的混乱和苦痛以外，他們也發生不了真正的影响。他們中間有些人承認了馬拉塔人的宗主权。

尼泊尔的廓尔喀人是优秀而有訓練的軍人，如其不能勝过东印度公司所能訓練出的任何部隊，至少也与他們相等。虽然在組織上是完全封建的，他們对于祖國却怀有偉大的依恋之情，这种感情使得他們在國防任务中成为非常勇猛的战士。他們把英國人大嚇一跳，但对于印度主要斗争的結局并無影响。

馬拉塔人在印度北部与中部自己所擴張到的遼闊区域中，并未曾使自己巩固起來。他們來而复去，并未生根。或者正当其时，沒有人能够生根罢，因为战争的运气是好坏交替的；的确，許多在英國人控制之下的領土，或者承認英國宗主权的領土还要处于更惡劣的境地，而英國人或者他們的政权，也并未在那里生根。

如果馬拉塔人(其他印度的有势力者更是如此)在方法上是業余性質的和冒險主义的，那么在印度的英國人却是徹头徹尾職業化的。許多英國領袖們極愛冒險，但他們在政策上却并非冒險主

义者，他們在各自的範圍內均为此种政策而工作着。爱德華·湯姆孫寫道：“在土著印度宮廷內的东印度公司秘書处服务的人們是接連不断的一群才智之士，这样的一群人甚至于大英帝國也几乎从來未曾同时有过的。”在这些宮廷中英國駐札官的主要职务之一就是賄賂和腐化閣員及其他的官吏。一位歷史家說道，他們的偵察制度是完善的。他們有关于敌方的宮廷和軍隊的完全情报，而那些对方人們对于英國人正在做的和將要做的却茫無所知。英國人的第五縱隊不斷在發揮作用，在存亡关头和战争激烈的时候，會發生对英國有利的变節事件，从而引起很大的影响。在实际作战發生以前，他們已經贏得大多数的战役了。在普拉西的战役中就是这样，这种事情一再重演一直到錫克战争为止。現在举一件值得注意的背叛案的例子，一位在瓜略尔的信地亞服务的高級軍官秘密与英國人商妥了条件，当作战的时候携帶着他的全部軍隊投向他們那方面去了。后來为了报償起見，英國人就封他为一个新的土邦的統治者，他的國土就從他所出賣的信地亞的疆域中分割出來。这土邦現在还存在着，但是这人的名字就成了謀反和变節的混名了，正如近年來葵士林^①的名字一样。

这样，英國人代表了一个團結緊密、拥有極具才干的領導者的高級政治和軍事的組織。他們掌握的情报远較他們的敌方所掌握者为完善，他們充份利用了印度具有权势方面的不團結和敌对。他們对于海洋的控制使他們有着安全的基地和增添他們物資的机会。甚至于当暫時遭受挫敗的时候，他們还能够恢复元气再取攻

① 葵士林(Quisling)为一九四〇年时挪威政府國防部長，与希特勒早有秘密勾結。一九四〇年春，希特勒侵挪时，葵士林开关降敌。从此“葵士林”即变为賣國賊的通称了。——譯者

勢。在普拉西事件之后，他們的占有孟加拉給与他們大量財富和資源，以繼續進行对馬拉塔人与其他的战争。每一次新的征服都增加了这些資源。对于印度具有权势的方面而論，失敗就总是意味着不可补救的灾难。

这一段战争、征服和掠夺的时期，把印度中部与拉其普他拿以及西南的若干部分变成了被放弃的区域，充滿了暴力、不愉快和不幸的事情。部隊行軍經過这些地方，在他們的后面跟着來了攔路劫搶的賊徒，除了搶奪他們的金錢貨物之外，沒有人关怀生活在那些地方的可憐的人們。印度有些地方頗为类似正当三十年战争中的欧洲中部。几乎一切地方的情形都是糟的，但是最糟不过的地区就是在英國控制之下、或者承認英國宗主权的地区。爱德華·湯姆孙寫道：“……比馬德拉斯或俄得和海得拉巴藩邦的情景表現得更离奇的是沒有了，一种灾难沸騰的發狂。比較起來，那那（法那威斯，馬拉塔的政治家）所管理的区域是和平安定的綠洲。”

恰在这个时期以前，印度的大部分却是特別免于紊乱現象的，尽管莫臥兒帝國是分裂了。在孟加拉，当着半独立的莫臥兒总督亞拉瓦尔狄(Allawardi)漫長的統治时代，成立了一个平和而有秩序的政府，貿易和商業非常發达，增加了这一省的巨大財富。亞拉瓦尔狄死后不久，普拉西战役發生了(一七五七年)，东印度公司自命为德里皇帝的代理人，虽然实际上他們是完全独立的，能够为所欲为。后來就替公司及其代理人和買賣經理人开始掠夺孟加拉。普拉西之后几年，中印度的印多尔的阿哈里耶·貝开始了統治并繼續达三十年之久(自一七六五年至一七九五年)。这一时代几乎成为傳奇性的时代了，当其时，建立了完善的秩序和良好的政府，人民也兴旺起來了。她是一位極富才干的統治者和組織者，当她

在世的時候，深受敬重；死后，感恩的人們將她看作聖人。這樣看來，正當孟加拉與比哈爾在東印度公司新的統治之下淪落下去，和由於有組織的劫奪與政治上經濟上的混亂而造成可怕的飢荒的時候，印度中部和其他許多的部分卻是在一種繁榮狀態之中。

英國人有了政權和財富，卻沒有感到有維持良好政府或任何政府的責任。東印度公司的商人們對於紅利和發財發生興趣，對於改善或甚至於保護那些受到他們控制的人們却不發生興趣。尤其是在藩臣們的土邦中，政權與責任感完全脫離關係了。

當英國人解決了馬拉塔人，從他們的征服之中巩固起來的時候，他們把心力轉向民政上面，於是某種秩序發展起來了。然而在附屬的土邦中改革極為緩慢，因為在那些所謂保護地區中，責任感與政權是永久脫離關係的。

有人惟恐我們忘記，就常常提醒我們說，英國人將印度從混亂和無政府狀態中解救出來。就他們在這馬拉塔人所稱為“恐怖時代”的期間以後所設立的有秩序的政府而論，上面所說的話是實在的。然而那種混亂和無政府狀態的原因至少有一部分是由東印度公司和它駐在印度的代表們所造成的。這也是可以想像的，那就是甚至於即使沒有英國人這樣殷勤地努力斡旋，在爭奪統治權戰鬥結束之後，和平及有秩序的政府也許在印度已經建立起來了。我們知道，在印度五千年歷史過程中，正像在其他國家中一樣，類似的發展曾經屢次發生過的。

十五 蘭杰·辛格和杰·辛格

這似乎是很顯然的，印度之所以變為外國征服中的犧牲者是由於它自己人民的缺陷和英國人所代表的是較高而進步的社會秩

序。双方領導者之間的對比是顯著的；印度人雖然也具有許多才干，他們只能在一個狹小而有限的思想和行動的範圍內發揮作用，對於別處正在發生着的事情毫無所知，因此就不能夠使自己去適應那變化中的環境。即使個人的好奇心是被鼓舞起來了，他們也未能冲破那拘束着他們和他們的人民的蝸殼。英國人相反地却具有更多的世故聰明，他們被自己國內和在法國與美國發生的大事所驚醒而不得不去思索一番了。兩次偉大的革命已經發生了。法國革命軍與拿破侖的戰役改變了整個軍事學。即使是最無知識的英國人來到印度，他在旅程中也曾看到世界的不同區域。在英國本身正出現了若干偉大的新發明，成為工業革命的先驅，雖然在當時或許很少有人認識到這些新發明的影響深遠的意義。可是這變革的酵母正有力地在發酵，同時也正影響着人民。在這里面隱藏着的却是那擴張的精力，這精力將英國人送到了遙遠的各地。

那些編寫印度歷史的人胸中那樣地充滿着戰爭和騷動以及當日的政治和軍事的領袖，以致他們很少告訴我們印度人的想法是怎樣的，和社會與經濟的變化是怎樣地進行的。只有偶然或意外的一瞥從這些卑鄙的記錄中顯露了出來。似乎在這恐怖的时代當中，人民一般都被壓倒而疲憊了，消極地屈服於惡毒的命運的決定，眩惑而缺乏好奇心。雖是如此，一定曾有过很多個別的人是好奇的而且力圖了解這正在發生作用的力量，但是他們為時勢所壓倒，也不能對時勢有所影響。

在這些個別人中有一位充滿好奇心的就是馬哈拉查·蘭杰·辛格，一個查特族的錫克教徒，他曾在旁遮普建立起王國，後來又擴展到克什米爾和邊省。他曾經有过不少缺點和壞處；然而他還是個卓越的人物。一位法國人賈克孟稱他為：“極端地勇敢”和“差不

多是我所遇見的第一个好問的印度人，但他的好奇心补偿了整个國民的冷淡無情”。“他的談吐像是夢魘。”^① 應該記住，印度人一般講來是一个緘默的民族，在他們当中的知識分子更是这样。这些人中很少願意和当时在印度的外國軍隊領袖和冒險家們發生联系，后者中間許多人的行动使他們充滿了恐怖。于是这些知識分子就設法尽可能地与异邦人士远相隔絕，借以維護自己的尊嚴，而当环境逼着他們要这样作的时候，只有在正式的場合之下才和外國人相接触。英國人和別的外國人經常遇見的印度人都是一些包圍着他們的投机分子和帶奴性的随从，或者是些印度宮廷中腐敗而玩弄陰謀的大臣。

蘭杰·辛格不只是在智力上好奇和好問，当印度和这世界沸騰于無情和殘忍的时候，他当时却是非常地仁慈。他建立起一个王國和一支强有力的軍隊，然而他不嗜流血。浦林塞普說：“从來沒有一个犯了这样少的罪惡的人能建立起这样大的一个王國的。”他廢除了一切罪行的死刑判決，不管他可能有多么凶惡，而当时在英國甚至偷了些小东西的扒手都必須处死。会見過他的奥茲本(Thomas Osborne)寫道：“除在实际的交战场合之外，从來沒有人知道过他曾經殺过人的，虽然他自己的生命曾不止一次被人想謀害过。而他的統治和文明得多的君主的統治相比較，还算最少有任何顯著的凶殘压迫行为的时代。”^②

另外一位但是不同典型的印度政治家就是拉其普他拿的齋浦

① 引自爱德華·湯姆孙所著“印度王公的形成”，一九四三年版，第一五八頁。
(原注)

② 同上書，第一五七——一五八頁。(原注)

尔的薩衛·杰·辛格。他屬於稍早的年代；他死于一七四三年。他生于奥朗則布王死后的分裂的年代里。他是个極聰明的人和机会主义者，从急速的相互接踵而至的許多冲突和变化中生存过来。他承認德里皇帝的宗主权。当他發覺前進的馬拉塔人强大得难以抵御的时候，他就代表皇帝向他們妥协。但使我感到兴趣的并非他的政治的或軍事的生涯。他是一位勇敢的战士和有修养的外交家，然而他更有長于此者。他是一位数学家和天文学家，一位科学家和城市設計家，而且他对研究歷史頗感兴趣。

杰·辛格在齋浦尔、德里、优禪尼、貝拿勒斯与摩倫罗建筑了巨大的天文台。为了通过葡萄牙的宣教师來學習葡萄牙的天文学的進展，他遣派了他自己的人随同一位宣教师去到葡萄牙國王爱麥虞限的宫廷。爱麥虞限遣派了他的使者哈維亞耳·达·息尔瓦携帶着达·拉·伊尔(De La Hire)的計算表到杰·辛格那里。把这些和他自己的計算表比較后，杰·辛格就得出了結論：葡萄牙的計算表不够精确而且有种种錯誤。他將这些归咎于所用工具的“低劣的直徑”。

杰·辛格当然充分熟悉印度的数学。他研究过古代希臘的論文，并且也了解最近欧洲数学上的發展。他使若干希臘書籍——欧几里得等人的——和欧洲人的关于平面与立体几何和作圖以及对数之应用的著作翻譯成梵文。他也使阿拉伯的天文学書籍有了譯本。

他建立了齋浦尔城市。由于对城市設計感到兴趣，他搜集起当时許多欧洲城市的設計圖案，并草拟了他自己的圖样。很多这些当时古老欧洲城市的圖样保存于齋浦尔博物院。齋浦尔的城市設計得这样具見匠心，以致到現在仍然被認為是城市設計的典范。

杰·辛格在一个比較短促的生涯和不断的战争与宫廷陰謀中自己常被拖累，而終于作了上述这許多事，而且实际上作得比上述还要多。納迭尔沙的侵略剛巧發生在杰·辛格去世的四年前。杰·辛格不管在任何地方和任何时代都曾是个非凡的人物。实际上，当分裂、战争和騷动籠罩着世間的时候，他在拉其普他拿的典型的封建环境和在印度歷史上最黑暗时代之一当中崛起并且以科学家的身份發生了作用，这点是很富有意义的。这表明在印度科学探索的精神并未死去，而且有一些酵母正在發酵，只要給予它一个机会就也許會產生丰富的結果。杰·辛格在一个不友好的和不能了解的环境之下，并非时代錯誤的或孤寂的思想家。他是他的时代的產物，他并且邀集了不少的科学工作者和他一道工作。此外，他派了一些人到駐葡萄牙的大使館工作，而社会的習俗或禁忌沒有能够制止他使其不这样做。看起來在这國家里有着許多好的材料——理論的兼技術上的——供科学工作之用，只要給它一个机会來起作用就行了。那机会長久沒有到來了。就是当患难和紊乱过去之后，那些当权者对于科学的工作並沒有鼓励。

十六 印度的經濟背景。两个英國

当所有这些影响远大的政治变化都正在發生着的时候，印度的經濟背景是怎样呢？維·安斯特（V.Anster）曾寫道：直到十八世紀“印度的生產方式和工業以及商業的組織可以与世界上任何部分流行的形式相比拟”。印度当时是將它的工業制成品运銷欧洲和其他國家的一个工業高度發达的國家。它的銀行制度效力很高，在全國範圍內有完善的組織，商業或金融行号所發行的項地斯（Hundis）即匯票在印度全國和伊朗、喀布尔、黑拉特、塔什干以

及其他在中亞細亞的地方都可承兌。商業資本出現了，并有一个代理人、股票經紀人、掮客和中間商人的精密營業網。造船工業正在發達，拿破侖戰爭中英國海軍總司令的旗艦之一就是由一个印度造船公司承造的。在工業革命以前，实际上印度在工商業和金融方面的前進程度不亞于任何其他國家。除非全國曾經有过長时期的安全和爱好和平的政府，同时公路上有運輸和貿易的安全，这种發展是不可能實現的。

起初外國冒險家們來到印度是为了印度制成品的优良，在欧洲大有銷路。英國东印度公司初期的主要業務是把印度的貨物運銷欧洲，那是非常有利的，曾經獲致龐大的紅利。印度的生產方式如此地有效率和有高度的組織，印度的技師和工匠如此地熟練精巧，所以它們甚至能和英國当时正在建立的較高生產技術成功地競爭。当大机器时代在英國开始的时候，印度貨物繼續涌進，不得不用很重的關稅加以阻止，而在某些場合下，簡直就禁止輸入。

克萊武在一七五七年，就是普拉西战役發生的那一年，描寫孟加拉境內的穆犀达巴德城称，这个城“像倫敦城一样寬大，人烟稠密、富庶，不同之处是在于前者有些个别富戶，他們擁有的財產比后者的富戶多得多”。东孟加拉的达卡城因出產細紗布而著名。这样重要的兩座城市都接近印度斯坦的外圍。在这廣大区域到处都有較大的城市 and 很多大的制造与貿易中心，同时非常迅速而精巧的消息傳達和市場价格的組織發展起來了。大的商業行号常常收到消息，甚至当时正在發生的战争消息也往往比送达东印度公司官方的消息还要早得多。印度的經濟已經進展到在工業革命以前它所能达到的高級階段了。在印度的經濟里面是否有向前更進一步的萌芽，抑或是过份地被頑固的社会組織所束縛了，这是很难

說的。但是，在正常狀態之下，它會經過那種變化，開始以它自己的方式，使印度適應新的工業條件，那似乎是很可能的。雖然變化的時機已經成熟，然而變化的本身也需要在它的範圍內有一次革命。或者必須有某些媒介才能引起那種變化。顯然可見，無論它的工業前期的經濟是怎樣的高度組織，怎樣的高度發達，它不能夠與工業化國家產品持久競爭。它不得不使自己工業化，否則就要屈服於外國經濟的侵入，從而引起政治上的干涉。恰是如此，首先發生的是外國的政治統治，這就使得印度已經建立起來的經濟遭到迅速破壞，而沒有任何積極性或建設性的東西起而代之。東印度公司既代表英國的政權，又代表英國的特權利益和經濟力量。這個公司是至高無上的，而它既是一個商人的團體，它就得專心致意於賺錢。正當它以驚人的速度和不可思議的數量在大賺其錢的時候，亞丹·斯密關於這點在一七七六年所寫的“國富論”上寫道：“一個獨占的商業公司來執行政府職權，這也許是任何國家所有的政府中最惡劣的了。”

雖然印度的商人和從事製造的階層是富裕的，並且布滿了全國，甚至控制了經濟機構，但他們卻沒有政治力量。政府是專制的，而且大部分依然是封建的。事實上，它可能較印度歷史某些前期階段還要封建得多。因此沒有實力足夠雄厚的資產階級來奪取政權，或者如同在某些西方國家內一樣甚至有意識地想去這樣做。一般的人民變得冷淡而馴服。因此在任何革命性的變動能夠發生以前，有一個不得不填滿的裂口。或者這裂口是由印度社會的停滯不前的性質所造成的，它在變化中的世界裡拒絕改革，而任何一種文明凡是拒絕改革的必然就會衰落。那樣構成的社會再也不能發揮創造性的作用。改革已經太晚了。

那个时代的英國人在政治方面要進步得多。他們已經有过自己的政治革命，建立了高于王权的議會权力。他們的資產階級意識到自己的新的权力，就充滿着擴張的冲动情緒。足以証明方在成長和進步中的社会的那种活动力和精神在英國确实極為明顯。它們在許多方面表現了自己，最主要的是在作为工業革命先驅的那些創造和發現上。

然而当时英國的統治階級怎样呢？著名的美國歷史学家查理·俾耳德与瑪丽·俾耳德告訴我們說，美國革命之成功怎样驟然地把英國的統治階級从在美洲的皇家省份排斥出去了，“这个統治階級慣于：野蛮的刑法，褊狹而頑固的大学制度，把政府当作許多职位和特权的大集团，鄙視在田地和工場劳动的男女，剝夺人民大众受教育的机会，强制反國教的人們和天主教徒們同样地去相信國教，以鄉紳和牧师統治着鄉鎮，在海陸軍中的無情的殘酷，長子繼承权的制度所支持的地主紳士統治，一群飢餓的官僚向國王阿諛献媚以求官爵，閑差和恩俸的丑态，还有慣于將它們驕傲和掠奪的重大負擔加在民众头上的那种教会和國家的組織。美國的革命家們把英國皇家殖民地的臣民从这个大山重压之下解放出來了。在那次解放之后一二十年中，在法律和政治上所完成的改革工作，若在母國需要一百年或一百年以上的百折不撓的运动才能达到——而这些改革給了領導运动的政治家們在英國歷史上不朽地位。”^①

那作为在自由史上里程碑的美國獨立宣言在一七七六年簽署了，而六年以后这殖民地就脫离了英國，并且开始了他們在知識上、經濟上和社会上的真正革命。在英國的影响下并且按照英國

^① “美國文明的兴起” (The Rise of American Civilization)，一九二八年版，第一册，第二九二頁。（原注）

的方式而成長的土地制度完全改变了。很多特权被廢弃了，大宗的地產被沒收了，然后以小塊分配出去。繼之而來的就是一个覺醒的勁蕩时代和知識上、經濟上的活躍气象。擺脫了封建殘余和外國控制的自由美國踏着巨人的步伐向前邁進。

在法國，偉大的革命摧毀了作为旧秩序象征的巴士的監獄，并且扫除了國王和封建制度，向世界宣布了人权宣言。

当时在英國怎么样呢？由于在美國和在法國革命的变化所引起的恐慌，英國变得甚至更加反动，它的凶暴而慘無人道的刑法变得更加野蛮了。当乔治三世于一七六〇年在英國登極的时候，差不多有一百六十种罪名可以使男女老幼判处死刑。到一八二〇年在他的長期統治結束的时候，將近一百种可以判处死刑的新罪名又加到這張可怕的罪名單上面去了。英國陸軍中的普通兵士所受的待遇比牛馬还不如，其殘酷和無人道的情形令人毛骨悚然。死刑是很尋常的，而笞刑更为普通，行刑是当众举行，可以达到数百鞭之多，有时甚且至于打死，或者那受难者奄奄一息血肉模糊的身軀到死亡的时刻还在声訴着他的痛苦。

在这类事情和在其他有关人道及尊重个人和团体的事情方面，印度是远为進步的，而且拥有較高度的文明。印度当时比英國或其他歐洲國家的識字人数为多，虽然它的教育是嚴格傳統式的。大概公民們的享受也要多一些。歐洲人民大众一般情形是落后而悲慘的，与印度的情形作比較就相形見绌了。但是有这样一个重要差別：新生的力量与活潑的思潮正在西欧隱隱地發生作用，帶來一連串的变化，而在印度方面的情况却是远为靜止停滯。

英國來到印度了。当伊丽莎白女王在一六〇〇年把特許狀授予东印度公司的时候，莎士比亞还在世，并正在寫作。在一六一一

年國定的英文聖經出版了；在一六〇八年密爾頓誕生了。繼之而來的是罕謨登（Hampden）和克倫威爾以及政治上的革命。為了積極推動科學事業的英國皇家學會于一六六〇年成立了。一百年後，也就是在一七六〇年，飛梭發明了，很快地接踵而來的還有紡織機、蒸汽引擎和機械織布機。

可是來到印度的究竟是這兩個英國中哪一個呢？是以莎士比亞和密爾頓為代表的，有着高尚的語言與著作和勇敢事迹的，有着政治上的革新和為自由而鬥爭的，以及有着科學與技術進步的英國呢？抑或是以野蠻的刑法和獸性的行為為代表的，堅決維護封建制度和反動勢力的英國呢？因為有兩個英國，正如在每一個國家中都有它民族特性和文明中的兩面一樣。愛德華·湯姆孫寫道：“在英國，我們文明中最高級的和普通的水平之間的矛盾总是很大的。我懷疑在我們願與它作比較的任何國家中是否有同樣的情形，這個矛盾是減少得這樣緩慢，就常常好像根本沒有減少一樣。”^①

兩個英國并肩存在，相互影響着，而且是分不開的，也不能夠只有一個英國來到印度，而把另外一個英國完全忘却。然而在每一個主要的行動中，其中之一扮演着領導的角色而支配着另一個，不可避免地那個不好的英國勢必在印度扮演着主角，而且要和印度接觸並且在過程中鼓勵着不好的那個印度。

美利堅合眾國的獨立差不多是與印度的喪失自由在同一時期發生的。一個印度人回顧過去一百五十年的往事，眼看着在此期間美國的偉大進步，不免引起了沉思和嚮往，他不禁把自己本國已

① 引自“印度王公的形成”，一九四三年版，第二六四頁。（原注）

經做过的和未曾做过的事情和美國互相比較。誠然美國人具有很多优点，而我們却有很多缺点，當美國提供了一塊处女地好像一塊潔淨的石板可供自由書寫的時候，而我們却正為古老的記憶和傳統弄得困惑混亂。然而或者這也不是想像不到的，如果英國沒有在印度承攬下這付重擔，並長期地努力教導我們——如它所講的——那種我們這樣不了解的艱深的自治藝術，那末，印度也許不僅僅可能更為自由，更為繁榮，而且在科學上、在藝術上和在一切使生活更有價值的各方面都可能有更大得多的進步。





第七章 最后階段(一)英國統治的巩固 和民族主义运动的兴起

一 帝國的思想意識。新的种姓

“我們对于印度歷史的寫法也許比我們所曾作过的任何其他事情更令人憤恨了。”——有一位对于印度和印度歷史都很熟悉的英國人这样寫过。在英國統治印度的記錄中最使印度人憤恨的是什么，这是很难說的；說來話長，而且千头万緒。但英國人对于印度歷史的記載，尤其是对于所謂英國人統治时期的記載，更遭受痛恨，这倒是真的。歷史几乎总是由战胜者和征服者所寫作并表明着他們的見解的；或者無論如何，战胜者的說法占有突出的地位，而且控制着一切。很可能的，我們所有的关于在印度的亞利安人一切早期文献——他們的史詩和傳說都極力誇耀亞利安人，而对于他們所征服的这國家的民族是不公正的。沒有一個人能够完全擺脫他自己的种族的观点和文化上的局限性；当种族与种族、國家与國家發生冲突的时候，甚至想表示公正态度的一种企圖也被認為是对自己民族的出賣行为。战争就是这种冲突的極端例証；只要一涉及敌國，就会有意地將一切的公正無偏都扔到九霄云外去了；人心变为卑劣，并且几乎关闭了一切理性之門，只求战胜。当时的压倒一切的要求就是为自己的行动作辯解，并譴責和毀謗敌人的

那些行动。真理隱而不彰，埋藏在最深的井底，而赤裸裸的、無耻的虛伪却几乎統治着一切。

甚至于还没有真正开战的时候，在敌对的國家和利益之間往往存在着潜伏的战争和冲突。在外國势力支配下的國家中，那种冲突是生來就有而繼續不断的，并且影响着和曲解着人民的思想 and 行动；战争心理是永不会完全消失的。在往昔的歲月里，战争及其后果——对于人民的殘酷、征服与奴役被認為是天經地义，并不特別需要來掩飾它們或从某些另外的观点來証明它們是正当的。随着較高标准的增長，就發生了辯护的必要；这就造成对于事实的曲解，有时是故意的，也往往是無意識的。这一來假仁假义就对德性表示它的贊美，而虛伪可憎的岸然道貌就和邪惡的行为結合起來了。

在任何國家，尤其是拥有复雜歷史和混合文化的像印度这样的大國，要找出事实和趋向來証明一个特殊的理論，并使这理論在新的論点上成为可以接受的根据，这总是可能的。美國尽管有它的标准化和一致化，但据說是一个有着矛盾的國土。那末印度一定是充滿着矛盾和不調协更要多得多的地方了。我們在印度如像在別处一样地可以找得出我們所要尋求的，并在这成見的基礎上，我們能够建立起一种信仰和意見的体系。不过那体系將有着不真實的根基，并且賦予现实以一种虛假的景象。

近代印度的歷史——那就是說，英國統治时期的歷史——与現在發生的事情是这样地有关系，以致今天的感情与偏見强烈地影响了我們对于它的解釋。英國人和印度人双方都可能犯錯誤，虽然他們錯誤的方向是相反的。形成并編纂为歷史的絕大部分案卷和文件都是根据英國的資料，因此就不可避免地是代表英國人的观点。失敗和分裂的环境本身就已阻碍了印度方面的史实獲得

適當的記錄，而許多曾記錄下的東西也在一八五七年的大起義當中慘遭毀滅了。幸存未毀的文件被藏放在家庭文篋之中，因恐懼引起後果而不敢出版。它們仍然分散各處，很少有人知道，而且許多文件在手稿階段就受到印度所最多的白蟻和其他害蟲的蠹蝕而被損壞了。在較後一個階段上，有許多文件被人發現，因而給予許多歷史事件一個新的面貌。甚至英國人所寫的印度歷史也不能不有些修改，而與英國人的概念往往很有分歧的印度人的概念就具體化了。在這種概念的後面還有許許多多的傳說和記憶，這不是關於遠古的，而是關於我們的祖父和曾祖的時代，他們是那些事件的活生生的見證人，而且往往就是其中的犧牲者。作為歷史來看，這種傳說也許價值很少，但它是重要的，因為它能使我們了解現代印度人的心理背景。在印度的英國人中的惡徒往往是印度人所崇拜的英雄，而那些英國人所樂於尊崇褒獎的人，在印度絕對大多數人的眼中看來，往往是賣國賊和葵士林之輩。那種污名還附在他們的后人身上。

英國人和美國人對於美國革命史的寫法各有不同；甚至到了今日，在舊日的憤激情緒已經減退，並且兩國人民之間也已經有了友誼的時候，每一種的寫法都還會引起對方的憤恨。在我們自己的時代，列寧是許多負崇高聲望的英國政治家眼中的怪物和土匪；可是千百萬的人們卻認為他是救星，是這時代中最偉大的人物。這些對照就可以使我們對印度人的憤恨情緒有一些模糊的概念；當他們在學校和學院中被迫研究所謂的歷史的時候，這些歷史在各方面貶抑印度的過去，嘲罵那些為印度人所追懷和尊崇的人物，並且誇耀英國統治印度的成就。

高派爾·克利希那·郭克雷曾經一度用他那略帶諷刺的手法

寫道，神的不可思議的智慧，它注定了印度要与英國人联系。不管是否由于这不可思議的智慧呢，抑或由于某种歷史命运的过程，或僅出之于偶然，英國人的來到印度把兩個非常不相同的种族聚在一起了。或者無論如何，他們总应当結合在一起，可是根据已往的事实他們很少互相接近过，他們的接触是間接的。英國文学和英國的政治思想影响过那些曾經學習过英文的少数人士。但这种政治思想，虽然在它的内容上是有动力作用的，而在当时印度却没有过实效。來到印度的英國人并非政治或社会的革命者；他們是代表英國最反动的社会階級的保守人士，而英國在若干方面是最保守的欧洲國家之一。

西方文化对印度的冲击就是有动力的社会和現代意識对中古时代思想習性相結合的停滯不前的社会的冲击，这思想習性虽然在自己独有的作風上是精細而先進的，但由于它固有的局限性，所以就不能進步了。可是，奇怪得很，这歷史过程的代表者們不僅完全未曾意識到他們在印度的使命，而且，作为一个階級，实际上他們并不代表这个过程。在英國他們那个階級与这歷史过程作斗争，但是反对他們的力量过于强大，使他們無法把它擋住。在印度那个階級有了一个自由活动的場所，他們成功地阻擋住那改革和進步，而他們在較大的意义上又却是代表改革和進步的。他們鼓勵着而且巩固着印度國內社会上各反动集团的地位，他們反对那些一切为政治和社会改革而工作的人們。如果那些改革还是發生了，那是不顧他們的反对或是因他們其他的活动而產生的偶然而意料外的后果。蒸气机和鉄路的采用是对中世紀組織的改革前進了一大步。但是，他們是想用这些东西來巩固他們的統治权，并为了他們自己的利益以便于对印度內部的剝削。在印度的英國当局处心積

慮所采取的政策和它的未曾想到的后果之間的矛盾，產生了某種混亂，而且掩蔽了那政策本身。改革的來到印度就是由于西方的這種沖擊，但是這改革幾乎是不顧英國人的意願而來的。英國人有效地延緩了改革的步伐到這種程度，以致甚至到了今天那轉變還遠未完成。

從英國來統治印度的封建地主和他們的同類人物有着封建地主的世界觀。在他們看來，印度是屬於東印度公司的一塊遼闊的產業，而地主乃是他的產業和他的佃戶的最好的而且是天然的代表人。甚至在東印度公司把它的印度的產業移交英皇并收到由印度付出的一筆可觀的賠償金之後，這種見解還在繼續着。（印度的國債就這樣開始了。這就是印度所支付的買印度的錢。）印度的英國政府于是就變成了地主（或地主的代理人）。在一切實際意義上，他們就把自己認為是“印度”，正如得文夏公爵（Duke of Devonshire）的同輩可能把他看作得文夏^①一樣。在印度生活着和工作着的幾億人民正如地主的佃戶一樣，不得不付出地租和特稅，以保持他們在天生的封建秩序中的地位。在他們看來，向那種秩序挑戰便是對宇宙的道德基礎本身的干犯，是違反天意的。

那對於英國統治印度的多少有些形而上的概念基本上并未變更，雖然在表現方面現在有所不同。那明目張膽的征收苛酷地租的老方法已為更陰險迂迴的手段所代替了。人們承認地主應該對佃戶仁慈，并應該設法增進他們的利益。他們甚至同意將佃戶中比較忠實可靠者擢升到管理地產的機關，并以屬員的身分參加行政工作。但是不容許向地主制度挑戰。地產即使換了主人，地產

^① 得文夏(Devonshire)為英格蘭西南大埠，得文港(Devonport)現已劃入普里茅斯(Plymouth)。——譯者

制度仍必須照旧有效。当迫于事实的压力必須有些改革的时候，就規定了地產机关的所有忠实的雇員應該繼續工作下去，地主的一切新旧朋友、随从人和靠他为生的人應該給予照顧，靠养老金生活的人應該繼續照常支領，老年的地主本人現在應該以这地產的仁慈保护人和顧問的姿態出現；这一來，所有实现根本改革的企圖都归于失敗了。

这种把他們自己的利益与印度混为一談的意識，在完全由英國人組成的較高級行政機構中最为强烈。在其后的年月里，这些機構在那称为印度文官制度的嚴密团結的集团中發展起來，它正如一位英國作家所称的“世界上最頑固的职工会”。他們管理印度，他們就是印度，凡是对他們利益有損的就一定是对印度有害。从印度文官制度、从擺在他們面前的歷史和时事的記載中，这概念就在不同的程度上傳播到英國各階層人民中去了。統治階級当然充分拥有这种概念，甚至工人和農民在某种輕微限度內也受到它的影响；尽管他們在本國中地位低微，但他們仍感覺着有海外屬地和帝國而驕矜自負。同一工人或農民，如果來到印度，也不可避免地屬於这里的統治階級。他对于印度的歷史和文化毫無所知，他接受了在印度的英國人所流行的思想意識，因为他沒有其他的标准以資判斷或以資应用。充其量他不过充滿着模糊的善心，但那善心却嚴格地被限于那种組織之內。这意識形态普及到英國民族的所有角落达一百年之久，宛然成为一种民族的傳統了；一种固定而几乎不可改变的概念支配了他們对于印度的看法，而且不知不覺地甚至影响到他們对國內的看法。在我們自己的时代中，那沒有固定标准或原則的、或对于外面世界不甚了解的一个莫名其妙的集团，那些英國工党的領袖們，常常是印度現狀最热心的維護者。有时候他們

有一种模模糊糊的不安的感觉，因为他們的國內政策和殖民政策之間、他們言行之間表面上存在着矛盾；他們尤其把自己看成是具有常識的实行家，嚴厉地制止一切良心上的冲动。实行家們一定有必要以公認的已知的慣例和現實的条件为自己的准則，不能僅僅因为某种原則或未經試驗过的理論而跳入漆黑一团的未知境界之中。

直接由英國來到印度的总督們必須与印度文官制度的機構相配合，而且依靠着它。他們屬於英國有產和統治的階級，对于接受这拥有实权的印度文官的見解是不感任何困难的。他們所独享的別处無可比拟的絕對权力使得他們在作風上和在表达的方式上有了巧妙的改变。有权力就腐化，有絕對权力就絕對腐化，在当今的廣大世界中，沒有人能像英國派駐印度的总督那样在如此之多的人民头上有过、而且現在还有着这样的絕對权力。总督說話的姿态是連英國首相或美國总统都不会这样的。唯一可与比拟的只有希特勒。而且不僅是总督一个人，还有他的政务會議里的英國籍政务員和各省省長，甚至各部門的秘書或区審判官等等小脚色也是如此。他們从一个神聖而高不可攀的地位發言，这地位的安穩并不只是由于确信他們的所言所行都正确，而是由于确信它必然会被認為是正确的，不管微小的凡人是怎样想法，因为他們有权势，有光荣。

有几个总督政务會議的成員是直接由英國派來的，他們不屬於印度文官制度。他們的作風和談吐与那些文官制度中的人有顯著的不同。他們在那种組織中起作用很容易，但是不能充分顯現出一种优越和自滿的絕對权威的神气。印度籍的政务員——这是相当晚近才增設的——不管他們人数多少和聪明程度如何，他們

顯然是小演員，更不能够养成这种神态。隸屬於文官制度的印度人，不管他們在官僚特权階級中的地位如何，是不屬於那种有护身符的圈子之內的。他們有的竭力想模仿他們同僚的态度而沒有多大的成功；他們未免变得傲慢而滑稽可笑了。

我相信印度文官制度中的新一代的英國成員在精神和氣質上比較他們的前輩有些不同。在旧的組織当中，他們是不容易配合得上的；但是全部的权力和政策都經由資歷深的成員發布出來，新來的人們并不起什么作用。他們要不然就承認已經建立起來的秩序，再不然就正如有时曾發生过的一样，辞职回國。

我記得当我是小孩子的时候，英國人在印度所办的各种報紙上滿篇尽是些官方消息和言論；人事消息、調任和升迁；英國社交的活动、馬球、賽馬、跳舞以及業余演出。几乎沒有一个字談到印度人民，談到他們的政治、文化、社会或經濟的生活。我們讀这些報紙的时候，几乎不会猜想得到有印度人的存在。

在孟買，过去一向就有一种由十一名隊員組成的代表印度教徒、伊斯蘭教徒、拜火教徒与欧洲人的四隊板球隊的循环比賽。欧洲人的球隊称为“孟買省球隊”；其他的人們只是称为印度教徒隊、伊斯蘭教徒隊、拜火教徒隊。这一來，孟買就主要由欧洲人所代表了；人們会以为其他的球隊是外國分子，只是为了來比賽才得到承認的。这种循环比賽仍在举行，不过关于他們有許多的爭論，而且有一种要求，就是認為这球隊的選擇不应当按照宗教的界限。我相信“孟買省球隊”現在称为“欧洲球隊”了。

在印度的英國俱樂部通常以地域取名，例如：孟加拉俱樂部、阿拉哈巴俱樂部等等。它們是限于英國人的，或者不如說是限于欧洲人的。以地域取名甚至某一群人組織自己的俱樂部而不許外人

参加，本來都沒有反对的必要。但是这名称的由來乃是由于以往英國人的習慣上認為他們才算是真正的印度、真正的孟加拉、真正的阿拉哈巴。其余的人只是贅疣，如果他們知道安分守己，也有他們自己的用处；不然的話就是討厭的东西了。对非欧洲人之排斥，与其說是文化上有淵源的人們在空閑时候共聚一堂从事娱乐社交而不高兴別人闖入的一个完全正当的办法，其实更是一个种族問題。就我而論，我并不反对英國人或欧洲人排他性的俱乐部，也很少印度人願意参加進去的。但当这社交上的排他性是明顯地基于种族主义和統治階級經常顯示着它的优越感和高不可攀的时候，那就又当別論了。据我所知，孟買有一个著名的俱乐部，过去不准、現在还是不准印度人——除非是以僕人的身分——甚至到它的会客室去，即使他可能是統治的王公或实業界的巨头。

在印度的种族成見不尽是英國人对印度人，而是欧洲人对亞洲人。在印度每一个欧洲人，不管他是德國人、波蘭人或羅馬尼亞人，他当然地就成为統治种族之一分子。鐵路車輛、車站休息室、公園凳子都标有“欧洲人專用”的字样。这种情形在南非洲或別处已經够糟的了，但在自己本國之中要忍受这个，就令人想起了我們的被奴役状态，而使我們感到耻辱和憤激。

不錯，种族优越感和帝國主義者的驕橫在外部表現上已經起了逐漸的变化。但是这过程是迟緩的，而且时常有事例証明这变化是多么膚淺。政治的压力和斗争的民族主义的兴起加强了改变的要求，因而導致一种有意的企圖來緩和过去的种族偏見和侵略性；然而也正是这政治运动本身当它到了存亡关头而要被人扑滅的时候，又使得一切旧时帝國主义和种族的驕橫在最極端的形态上重又复活了。

英國人是一个敏感的民族，不过当他们到了外國的时候，却很奇怪地对当地缺乏認識。在印度，統治者与被統治者的关系使得互相了解發生困难，这种缺乏認識的現象也就特別顯著了。几乎人們会認為这是有意的，为的是他們可以只看見他們願意看見的东西，而对于其余的一切視而不見。但是这些事实决不会因为不被理睬而告消失。当这些事实强迫使人注意的时候，这意外事件的發生会引起一种不愉快和憤怒的情緒，好像是有人在玩弄甚么詭計。

在这个种姓的國度內，英國人、尤其是印度文官制度已經建立起一个頑固而排他的种姓。甚至在这个制度中的印度籍的成員們，虽然帶着它的徽章，遵守它的規則，也并不真正屬於那种姓。那个种姓对于它自己的至高無上的重要性养成了一种类似宗教信仰性質的东西，并且環繞着那信仰滋生起來一种有助于維持它的合用的神話。信仰和特权利益的結合是个强有力的东西，向它的任何挑战都会引起最强烈的反感和激烈的憤恨。

二 孟加拉的掠夺物帮助了英國工業革命

早在十七世紀的初期东印度公司就曾獲得莫臥兒大帝的允許在苏拉特創辦工厂。几年以后，他們在南方買了一塊地方，建立起了馬德拉斯城市。在一六六二年，葡萄牙將孟買島送与英王查理二世作妝奩，而英王又把它移交給东印度公司。在一六九〇年，加尔各答城建立起來了。这一來，在十七世紀的末期，英國在印度已經獲得許多立足点，在印度的沿海航綫上設立了一些桥头堡。他們慢慢地向內地擴展。一七五七年普拉西战役的結果，首次控制了一块遼闊的地区。几年之內，孟加拉、比哈尔、奧利薩和东海岸都

隸屬於他們了。第二次又前進了一大步，是在大約四十年之後，也就是十九世紀初期，這樣就把他們帶到德里的城下了。第三次巨大的進展發生于一八一八年馬拉塔人最後戰敗之後；第四次在一八四九年錫克戰爭之後，於是全功告成。

這一來，英國人在馬德拉斯城已經略微超過了三百年；他們統治孟加拉、比哈爾等處也有一百八十七年；他們的統治擴展到南方是在一百四十五年以前；他們在聯合省（現在的名称）、在西部與中部印度站定脚跟大約在一百二十五年以前；他們擴張到旁遮普則是九十五年前的事。（本書寫于一九四四年六月。）除開馬德拉斯城面積太小不計外，他們的占領孟加拉和旁遮普前後相差約有一百年之久。在這時期之內，英國的政策和行政方法屢有改變。這些改變乃是被英國內部的新發展和英國在印度統治權的鞏固所決定的。根據這些改變的情形，每一個新取得的區域的處理各有不同，而且也要看為英國所戰敗的統治集團的性質如何為轉移。因此，在孟加拉由於勝利得來很容易，而伊斯蘭教徒的地主紳士階級被看作是統治階級，所採用的政策就是去把他們的權勢粉碎。另一方面，在旁遮普，政權是由錫克人手中奪來的，根本上就沒有伊斯蘭教徒與英國人之間的敵意。在印度的大部分地方，馬拉塔人曾是英國人的對頭。

一樁很突出的意味深長的事實是：那些為英國統治最久的印度地方也就是今天最貧窮的地方。實在可以畫出一種統計圖表來表示英國統治時間的久暫與貧窮逐漸增長二者之間的密切關係。有幾個大城市和幾個新工業區的情形對於這種研究並不發生任何本質上的影響。值得注意的是整個群眾的情況；毫不容疑，印度最貧窮的部分是孟加拉、比哈爾、奧利薩與馬德拉斯省的若干地區；

而群众生活水平和标准最高的地方是旁遮普。在英國人來到以前，孟加拉的确是一个非常富庶繁荣的省份。这些对比和懸殊可能有很多的原因。但是难以漠視的事实就是曾經一度这样富庶繁荣的孟加拉在英國統治一百八十七年之后，有人告訴我們說，英國曾經不遺余力地想改善它的环境，并將那自治的藝術教導它的人民，而到了今天，却是一群可憐的、为貧窮所折磨的、飢餓得垂垂待斃的人民！

孟加拉首先飽尝了英國在印度統治的滋味。那統治以公然的掠夺开始，还有一种田賦制度——不單是从活的農民，而且也从死的農民身上榨取出最后一文錢。印度的英國歷史学家們愛德華·湯姆孙和加勒特告訴我們道：“自从柯尔特斯（Cortes）和畢薩洛（Pizarro）时代的西班牙人害了發財狂之后，無与倫比的黄金欲把英國人的心都塞滿了。尤其是孟加拉一直到它鮮血流尽还不能再見和平。对于此后許多年間在英國管理下的印度，那可怕的財政上的滔天罪惡，克萊武要負大部分的責任。”^①而偉大的帝國建設家克萊武的銅像今天正面对着倫敦的印度事務部。那純粹是劫掠。那“搖錢樹”^②一而再地被搖动着，一直到最可怕的飢饉使孟加拉变为一片荒凉。这种过程后来美其名为貿易，但是那没有什么兩样。政府就是这所謂的貿易，而貿易也就是劫掠。歷史上很少有和它类似的事例。而且必須記住，这种情形在各种各样的名

① 引自“英國統治印度的發端和成就”（Rise and Fulfilment of British Rule in India），湯姆孙（Edward Thompson）与加勒特（G. T. Garratt）合著（倫敦一九三五年版）。（原注）

② Pagoda tree 原意为塔狀樹。指十八世紀后半期至十九世紀初期在印度掠夺致富者，当时被称为搖塔狀樹（To Shake The Pagoda tree）。——譯者

称和不同的形式之下，不是經歷了几年，而是繼續了数代之久。公然的掠夺逐渐变成合法化的剝削形式，它虽然表面上不那么明顯，实际上則更为恶劣。这些英國在印度統治的早期若干世代中的腐化、唯利是圖、任用私人、殘暴和貪財，多少有些超出我們所能理解的範圍了。一个印度斯坦的名詞“劫掠物”（Loot）竟变成了英文字，这是很有意义的。而且這不僅僅是有关孟加拉而已，愛德華·湯姆孫說道：“人們記得英國人所統治的印度的初期歷史，那大概是世界上非法榨取的最高記錄了。”

所有这一切就造成了——甚至在它的早期各階段——一七七〇年的大飢荒，餓死了孟加拉和比哈尔的三分之一以上的居民。可是这一切反成了進步的原因，而孟加拉就因此曾大有助于英國工業革命的產生而能誇耀起來。美國作家布魯克·亞當斯告訴了我們這樁事情怎樣發生的真實情況：“印度財富的流入大大地增加了英國的現金資本——不僅增強了它的活力的儲備，并且大大增進了它的適應性和它的周轉的速度。普拉西戰役不久之後，孟加拉的掠夺物开始抵达倫敦，并且好像即刻就發生了影響，因為所有的權威們都同意‘工業’革命是一七七〇那年开始的……普拉西之戰是在一七五七年，其後接踵而至的變化之迅速可能從來不曾有過可與比擬的。在一七六〇年，飛梭出現了；在煉鐵上，煤开始代替木料了；在一七六四年，哈格理佛士發明了紡織機；在一七七六年，克羅頓設計了紡棉機；在一七八五年，卡特賴特取得了機械織機的特利權；而在一七六八年，瓦特完成了蒸氣機……但是，雖然這些機器對時代的加速運動有所貢獻，但它們並不是這運動加速的原因。發明本身是被動的……它們等待着已經積累的力量有了充分的儲備後才發生作用。那儲備一定總是採取金錢的形式，不

是積蓄起來的金錢，而是运用中的金錢。在印度財富流入和繼之引起的信用膨脹以前，还不存在能滿足这目的的力量……可能自开天辟地以來从不曾有过投資能像从印度掠奪物中所獲得的那樣大的利潤，因为大不列顛把持了近五十年却沒有一个競爭者。”^①

三 印度工業的摧毀和農業的衰敗

东印度公司初期的主要業務——也正是該公司創办的目的——就是將印度的制成品、紡織品等等和香料以及類似的貨物从东方运到欧洲，那里对这些貨品是有廣大需要的。随着英國工業技術的發展，一种新的工業資產階級兴起了，要求着改变这政策。英國市場要对印度產品关門，而印度市場却要对英國制造品开放。受这新兴階級所影响的英國議會开始对印度和东印度公司的工作感到更大的兴趣。首先是用立法程序排斥印度貨物，不許輸入英國，由于該公司壟斷了印度的出口貿易，这种排斥也影响了其他的外國市場。跟着就用各种措施和征收內地稅的办法來企圖有力地限制和摧毀印度的工業，甚至妨碍了印度貨物在國內的流通。然而同时英國貨物却可以自由進口。印度的紡織工業崩潰了，影响了大量的織工和手工業者。在孟加拉和比哈尔，这过程是迅速的；在其他地方則随着英國統治和鐵路建筑的擴張也逐漸展开起來了。在整个十九世紀中这过程繼續演進着，也摧毀了其他旧有的工業，如造船業、五金業、玻璃業、造紙業以及多种的手工業。

当較陈旧的制造工業与新的工業技術相冲突的时候，在某种

① 布魯克·亞當斯 (Brooke Adams) 著：“文明与衰退的規律” (The Law of Civilization and Decay)，一九二八年版，第二五九——二六〇頁。卡提·米契爾 (Kate Mitchell) 在“印度” (India) 一書中曾加以引用 (一九四三年版)。(原注)

程度上，這情況是無可避免的。但政治與經濟的壓力使其加速起來，而且連把新技術應用到印度來的嘗試也不曾有過。的確，人們用盡各種企圖就是要防止把新技術用于印度。這一來，印度的經濟發展就受到阻撓，新工業的成長也被制止住了。機器不能夠輸入到印度來。在印度造成了一種真空現象，只能用英國貨物來填充，它也造成失業和貧窮的迅速增加。現代殖民地經濟的標準類型被建立起來了，印度成為工業英國的農業殖民地，輸出原料，為英國的工業品提供市場。

手工業階級的破產造成了規模龐大的失業。那些以前一向從事于工業和製造業的數以千萬計的一切人們現在該怎麼辦呢？他們該到甚麼地方去呢？他們舊日的職業對他們再也無分了；通到新職業的道路又遭受了阻塞。當然他們還有死路一條可走；從忍無可忍的局勢中解脫出來的那條道路總是敞開着的。於是乎以千萬計的手工業者就真的死了。英國的印度總督本丁克勳爵在一八三四年報告中說道：“悲慘境況在商業史上是無與倫比的。棉織工人的白骨使印度平原都白成一片了。”

但是還有大量的織工苟活了下來；而當英國政策影響到更遙遠的區域並引起了更多的失業的時候，這類織工的人數更年復一年地增加着。所有這些大群的手工業者和工匠沒有職業，沒有工作，所有他們古代相傳的技巧都無用了。他們漂泊到田地上，因為田地還在那里。但是田地已經充分被使用着了，怎樣也不能有利地容納下他們。這樣，他們就成為田地上的負擔，國家的貧窮也就隨着這負擔之增加而增加，生活程度也就下降到令人不能相信的低水平了。這手工業者和工匠們的被強迫回到田地上去的運動導致工農業間的永遠增長不已的不平衡現象；由於缺乏職業和可

資謀生的活動，農業就越來越成為人民的唯一生路了。

印度越來越成為一個農業國了。在過去的世紀中，在每一個進步的國家中，都有一種人口從農業轉移到工業、從農村轉移到城市的現象；由於英國政策的結果，在印度這過程適得其反。數字是具有啓發性和深長意義的。在十九世紀的中葉據說有百分之五十五的人口依農業為生；近年來這比例被估計為百分之七十四。這是戰前的數字。雖然在大战期間，工業上雇用的人比較多，而在一九四一年的人口調查中，由於人口增加的關係，依農業為生的那些人數實際上又升高了。主要以犧牲小城市為代價而造成的少數大城市的成長很容易將膚淺的觀察家引入迷途，而給他一種對於印度情況的錯誤觀念。

這就是印度人民可驚的貧窮的真正而基本的原因，而那是發源于比較近代的事情。造成這現象的其他助因的本身也是這貧窮、長年飢荒和營養不良所產生的後果——例如疾病和文盲。人口過多是不幸的，如有必要必須採取抑制措施；可是與許多工業化國家的人口密度比較起來，印度仍居有利地位。只有在農業占優勢的社會里它才算過高；而在適當的經濟制度之下，全部居民都能够從事生產，並应当能够增加國家財富的。事實上，人口密度較大的只有在類似孟加拉和恒河流域的特別地區才是如此；而若干廣闊的地區却仍然人煙稀少。值得記住的是大不列顛的人口密度比較印度高出兩倍以上。

工業上的危機很迅速地就蔓延到鄉村，變成永久性的農業危機。地權愈分愈小，田地分裂演變到了荒謬離奇的程度。農業負債的重担日增，土地所有權往往轉讓到放債人手中。無田的貧農人數成百萬地增加起來了。印度在工業資產階級政權控制之

下，而它的經濟大部分却是資本主義前期的經濟，還要減去資本主義前期經濟的許多產生財富的因素。它變成近代工業資本主義的消極代理人了，遭受着它的一切禍害，而幾乎沒有得到它的任何好處。

由一種前工業經濟向工業資本主義經濟的轉變，是與巨大的困難相連系的，並且給人民大眾帶來了重大的災難。在早年時節尤其是如此，當時沒有為這樣的轉變或者減少它的有害的後果努力想過辦法，而一切事情都留給個人自動處理。在這轉變時期中，英國也有過這樣困難，不過就整個說來，困難並不太大，因為這轉變很迅速，並且所造成的失業者不久也就為新興的工業所吸收了。但這並不意味着人類所受災難的代價是未償付過的。它的确已經償付過，而且是全部由別人償付的，尤其是由印度人用飢餓死亡和大批失業來償付過的。可以說，西歐轉變到工業主義的大部分代價，都是由經濟被歐洲列強所統治着的印度、中國和其他的殖民地國家所代付了的。

顯然印度一直都擁有着發展工業所需要的豐富資源——管理和技術才能、熟練工人，甚至還有一些資金，儘管這資金繼續不斷的從印度外流出去。歷史家蒙哥麥利·馬丁(Montgomery Martin)在一八四〇年向英國議會的一個調查委員會作証時說道：“印度是一個農業國，同樣也是個工業國，要想將它降為農業國就是想降低它的文明水平。”那正是在印度的英國人所不斷堅持着想要做的事情，他們成功的尺度就是在于他們在這裡掌握獨裁統治達一世紀半之後的現在印度的情況。自從印度提出發展近代工業要求之後——我想這要求至少有一百年之久了——英國人告訴我們說印度是一個特別適宜於農業的國家，謹守農業是對它有利的。工業

發展可能会破坏平衡而有害于它的主要業務——農業。英國的工業家和經濟學家對於印度農民所表示的關懷確實令人滿意。鑒于這種情形以及在印度的英國政府所慷慨給與印度農民的親切照料，人們只能夠得出一種結論，那就是有些萬能而惡毒的命運之神、有些超自然的力量阻礙了他們的善意和措施，而使得印度農民成為地球上最貧苦最可憐的人物之一。

任何人今天要在印度來反對工業發展是困難的；但是甚至到了今天，當任何廣泛的和遠大的計劃被提出來的時候，我們的英國朋友就不斷地提出勸告和警告說，一定不要忽視農業，並且它必須占第一位。好像稍微有一點點知識的印度人都會不顧或忽視農業，或者忘記農民似的！印度的農民比較任何其他的人更代表着印度，而印度的進步改良要依農民的進步改良為轉移。但是我們農業上的危機雖然嚴重，它是與工業上的危機互相聯系着，而且是从工業危機引起來的。兩者不能夠分開來單獨處理，主要的是應該改正兩者之間的不平衡。

印度的具有發展近代工業的能力，可以從一樁事實看得出來，這就是只要它有建設工業的機會，它就會建設成功。這些成功是不顧在印度的英國政府和英國特權利益集團的堅強反對而取得的。它的首次真正的機會之來臨，是當一九一四年到一九一八年世界大戰之際，英國貨物的輸入受到阻礙的時候。它曾從中得到好處，雖然由於英國政策的关系只是在較小的程度上得到好處。自從那時起，人們對政府不斷地施以壓力，要它排除擋路的各种障礙和特權利益集團，以便利印度工業的發展。雖然英國政府表面上接受這要求作為它的政策，但它却防止一切真正的工業發展，尤其是各基本工業的成長。甚至在一九三五年的憲法法案中還特別

規定印度各立法机关不能干涉英國工業在印度的特权利益。在战前的歲月中，印度人曾屡次用尽力量想建設起各項基本的重工業，但所有这些企圖均被官方的政策所粉碎了。但是官方阻撓最驚人的例子是，当这二次世界大战的时候，这时战时生產的需要是至高無上的，甚至那些战时的緊急需要还不能够克服英國人对于印度工業的厭惡。工業的成長是由于时势所造成，但这与它能够做到的，或与許多其他國家的工業成長相比較却微不足道。

早期的对于印度工業發展的直接反对轉变成成为同样有效的間接方法，正如直接納貢轉变成成为关税操縱、消費稅、金融和貨幣政策一样，它們牺牲印度以利英國。

長期奴役一个民族和对自由的剝夺帶來許多的罪惡，而这些罪惡之中最嚴重的或者是在精神的領域方面——民族的道德墮落，精神也慢慢地耗尽了。虽然这可能是顯然的，但是难以衡量。探索和衡量一个國家的經濟衰弱的由來是比較容易的；而当我們回顧英國人在印度的經濟政策的时候，似乎現在印度人民的貧窮是那經濟政策不可避免的后果。关于貧窮并無甚么神秘的地方；我們能够看得出造成現在这种情况的各种原因，并且研究出这些过程。

四 印度初次成为另一國家的政治与經濟的附屬体

英國在印度的統治权之确立，对于印度是从未有过的現象，不能与任何其他的侵入或政治或經濟上的改变相提并論的。“印度过去曾經被征服过，但是侵略者在它的边疆內定居下來，并使他們自己也变成了印度生活中的一部分。”——像諾曼人在英國或滿人在中國一样——“它从來不曾丧失过它的独立，从未被奴役过。

那就是說，它从未被拖進一種重心不在它疆土內的政治經濟體系，而且也从未會降服于一个本源和性質永远屬於外國的統治階級。”^①

从前的每一統治階級，不管它原先來自國外抑或是土著，都承認印度社會和經濟生活在組織上的一致性，并且竭力去適應它。它已經印度化了，并且在印度土壤上生了根。这些新的統治者却迥然不同，他們的根据地是在別处，他們与一般印度人之間有一道廣大而不可跨越的鴻溝，在傳統上、在观点上、在收入以及生活方式上都不相同。早期來到印度的英國人与英國頗为隔絕，采取了許多印度的生活方式。但这只是表面上的接近而已，随着英國与印度之間的交通改進甚至連这一点也故意放弃了。这令人感觉到英國統治階級必須保持隔离，唯我独尊，和印度人分开，生活在它自己的优越世界里，才能維持它在印度的威信。有兩個世界：英國官僚們的世界和印度億万人民的世界，他們之間除了互相厭惡之外沒有絲毫共同之处。在以前，种族之間曾經相互混合过或者至少也要配合于一种有机的相互依賴的機構中去。而現在种族歧視变成了公認的信条，这占优势的种族既有政治上的势力，又有經濟上的威权，并且不受到牽制或阻碍的这种事实又加强了种族歧視。

新兴的資本主义所正在建立起來的世界市場，無論怎样都將影响到印度的經濟制度。有它自己的傳統上分工的自給自足的農村公社不能够再用它的旧方式繼續下去了。但是那發生过的变化不是一种正常的發展。它瓦解了印度社會整个經濟和組織的基礎。曾經獲得社會承認和控制并成為民族文化遺產一部分的那制

^① 謝尔范卡尔(K. S. Shelvankar)著：“印度問題”(The Problem of India) 企鵝書店特種叢書，倫敦一九四〇年版。（原注）

度陡然間被强迫改变了，而另外一种为集团以外的人們所操縱的制度又被强加于印度头上了。印度并不曾進入世界市場，反而变成英國組織中的一个殖民地和農業的附屬体了。

曾經一向是印度經濟基礎的農村公社瓦解了，喪失了它在經濟上和行政上的作用。一八三〇年，在印度的最富才干的英國官吏之一查理·麥提卡夫爵士曾用这些常被人們引用的詞句來描述这些公社道：“这些農村公社是小型的共和國，它們自己所需要的一切差不多应有尽有，几乎不用依靠外面的关系。当別的东西都已消逝的时候，它們似乎还能經久維持下去。本身各自形成为一單独小邦的这些農村公社的联合……高度地有貢獻于它們的幸福，并且享有大部分的自由和独立。”

農村工業的摧毀对于这些公社是重大的打击。工農業間的平衡被推翻了，傳統的分工制度被破坏了，無數的个别游民不能够輕易地去適應任何集团的活动。还有一种更直接的打击，那就是地主制度的采用，因而改变了土地所有权的整个概念；这概念認為土地公社所共有，并不大在乎土地本身的共有，而在乎土地上產品的共有。本身代表着英國地主階級的英國統治者們可能未曾充分理解这一点，而更可能的是为了他們自己的利益而有意在印度采用了某些与英國相仿佛的制度。最初他們指派包稅的農民在短期內負責將所包收的田賦和稅款呈繳政府。后來这些包稅的農民就發展成为地主。農村公社对于土地和產品的一切控制权都被剝夺了；过去始終被認為是公社的主要利益和所关怀的东西，現在却变成新造成的地主的私產了。这就導致公社共同生活和集体性質的破滅，劳务上和職業上的合作制度就开始逐漸地消滅了。

这一类型的土地所有制之采用不僅僅是重大的經濟改变，而

且还有更深刻的影响，它打击了整个印度人对于合作性的集体社会組織的概念。一个新的階級——地主出現了；这階級乃是英國政府所一手造成的，因此在很大程度上它是与英國政府一致的。旧制度的瓦解產生了新的問題，可能印度教和伊斯蘭教之間新問題的發端可以追溯到它上面去。地主制度首先在孟加拉和比哈尔被采用，在这些地方，在这被称为永久佃租制^①下，就造成了大地主。后来他們發覺这是于國家不利的，因为土地賦稅固定而不能提高。因此在印度的其他地方新的佃租制只实行了一个短时期，并且时时在提高田賦。在有些省份里，建立了一种自耕農的制度。極端苛酷的田賦征斂——尤其是在孟加拉——造成了旧式地主紳士的破產，而从富有錢財和經商的階級中崛起的新人物就起而代之了。这一來，孟加拉就变为印度教徒的地主占有优势的省份，他們的佃戶之中虽然兼有着印度教徒和伊斯蘭教徒，但以后者占主要成份。

英國人根据他們英國自己的模样制造出大地主來，主要是因为对付少数个人要比对付人数龐大的農民更容易得多。目标就在于以征收田賦的形式來聚斂大量的金錢，愈多愈好，愈快愈好。如果一个地主未能如期繳出賦稅，他立刻就被赶走，而由另一个人取而代之。他們并且認為制造出一个与英國人利害一致的階級是必要的。在印度的英國官吏滿怀着对于起义的恐怖，在他們的文件中曾屡次提到这一点。总督威廉·本丁克勛爵在一八二九年說道：“如果对于防止大規模的人民騷动或革命还缺乏保障的話，那

① 永久佃租制是一七九三年由印度总督柯努奧利斯(Kornuollic)頒布的。該法令把土地宣布为印度封建头腦和包稅農人所私有，那就是說建立了大地主所有者的階級。地主对政府負責繳納土地稅，而且法令也規定了固定性的稅率。——譯者

末我應該說，那永久佃租制雖然在許多其他方面是失敗了，但至少還有一種巨大的好處，因為，它已經製造了一個龐大的富有的地主集團——他們都是深切地關心着英國統治的持續，以便於他們對人民大眾的徹底控制。”

這樣，通過製造一批和英國的統治緊系在一起並依賴這統治的繼續存在以保持他們特殊利益的新的和特權的階級，英國就將它們自己的統治巩固起來了。有地主，有王公，有村長（*patwari*）以上算起的政府各部門的大量下級服務人員。政府的兩個主要的分支部門是稅收機構和警察。在每縣區中，這兩種機構的首腦是稅收員或區審判長，他們是行政機構中的樞紐人物。他們在縣區之內以獨裁者的身份發揮作用，身兼行政、司法、稅收和警察的職掌。如果在他管轄下的地區鄰近有任何小型的印度土邦，對它們說來，他也就是英國的監督官^①。

還有印度的陸軍包括着英國籍和印度籍的士兵，可是軍官完全是英國人。印度陸軍屢經改組，特別在一八五七年起義之後，最後終於在組織上與英國陸軍聯成一氣了。這是如此安排的，以便使不同的成份維持均勢，而將英國人保持在關鍵地位上。在一八五八年的官方改組報告中說道：“次于充實的歐洲軍隊的巨大牽制力的，就是土著兵對土著兵之間的牽制力。”這些部隊的首要職務就在於發揮占領軍的作用，它們被稱為“國內保安隊”，大部分是英國人。將邊省作為訓練英國陸軍的基地而經費却是印度負擔的。主要由印度人組成的野戰軍是為派到海外之用的，這野戰軍參加過許多次英國的帝國主義的戰爭和遠征軍，而其費用總是由印度

^① 監督官（agent）是代表英國駐印總督以監督印度較小土邦聯合區之官吏。——譯者

負担。他們采取措施要把印度部隊和印度其余的人隔開。

這一來，印度必須負担征服自己的經費，負担把自己由東印度公司移交（或出賣）給英皇的經費，負担將大英帝國擴張到緬甸和其他地方去的經費，負担派遣遠征軍到非洲、波斯等地的軍費，最後還負担英國人防制印度人自己的經費。印度不僅僅被當作大英帝國根據地來使用，不給任何報酬，而且它還不得不進一步為了一部分英國陸軍在本國的訓練而付出費用——這些費用就是那所謂的分攤費。的確，英國還要印度拿出英國所支付的各項費用，例如英國在中國和波斯的外交與領事機關的維持費，從英國到印度電報線路的全部開支，英國地中海艦隊的部分經費，甚至倫敦招待土耳其蘇丹的費用。

印度國內的鐵路修築毫無疑問是印度所希望而且是必需的，但是以非常浪費的方法筑成。印度政府對於全部投資保證五厘利息，對於必需做的事無須審核或估價。全部材料都是英國製造的。

政府的民政機構有過度的浪費和揮霍，所有高薪的職位都為歐洲人保留着。行政機構印度化的過程是非常緩慢的，只有在二十世紀中方才顯著起來。這過程不但沒有將任何權力移交給印度人，而且証明了這是加強英國統治的另一種方法。真正關鍵性的職位仍然留在英國人的手中，在行政機構里的印度人只能以英國政權代理人的身份來發揮作用。

在這些方法之外還必須加上一個在整個英國統治期間所執行的處心積慮的政策，那就是在印度人當中制造分裂，鼓勵一個集團而犧牲另外一個集團。在英國統治的初期，它們曾公開承認過這政策；的確，對於一個帝國主義國家而論，這是很自然的政策。隨

着民族主义运动的成長，那政策采取了更狡猾更危險的形式；虽然英國曾加以否認，而其实它比任何时候發揮的作用还更为強烈。

几乎所有我們今天的重要問題都是在英國統治时代發生的，而且也是英國政策的直接后果：王公問題；少数派問題；外國人和印度人的各种特权階級問題；工業的缺乏和農業的遭受忽視；社会服务事業的極端落后；最重要的是，人民的可悲的貧窮問題。对于教育的态度是有特別意味的。在卡耶(Kaye)氏所著的“麥提卡夫傳”中曾經說過：“对于知識自由傳播的恐懼已成為一種痼疾了……各式各樣憂郁病的幻想和夢魘在不斷地使政府官吏感到苦惱；在那幻想夢魘里面，印刷机和聖經的幻影使得他們心驚胆戰，恐怖得連頭髮都直豎起來了。這就是我們在那些歲月里的政策——要把印度的土著人民保持在極端野蠻愚昧的狀態之下，在我們自己的或獨立土邦的人民群眾中每一次散布知識之光的企圖都遭受到激烈的反對和憤恨。”^①

帝國主義必須要用這種方式來發揮作用，否則就不成其為帝國主義了。現代典型的金融帝國主義還增加了早期所不知道的新類型的經濟剝削。十九世紀中英國統治印度的記錄一定會使一個印度人沮喪和惱怒，不過它說明了英國人在許多方面的優越，而他們利用我們的不和與弱點來牟利的能力也不小。一個衰弱而在時代的進展中落后了的民族會引來麻煩，而歸根結蒂只應怪他們自己。如果英帝國主義及其帶來的一切后果在這情況之下是自然秩序中可以預料得到的事，那末同樣的，反對英帝國主義情緒之滋長也是必然的事，並且在這兩者之間最後將引起危機。

^① 愛德華·湯姆孫自“麥提卡夫勳爵傳”(The Life of Lord Metcalfe)中所引用。(原注)

五 印度土邦制度的成長

今天我們印度主要問題之一就是王公或印度的土邦問題。在世界上同類國家中，這些土邦是獨特的。它們在土地面積上、在政治和社會環境上都迥然不同。它們的數目是六百零一個。其中有十五個可以認為是主要的土邦，最大的是海得拉巴、克什米尔、賈索爾、特拉凡哥爾、巴羅達、瓜略爾、印多爾、柯欽、齋浦爾、佐德浦爾、比加尼爾、波保爾與巴的亞拉。跟着就是許多中等土邦，最后是几百個很小的地區，有些在地圖上并不比針尖大。這些渺小土邦的大多數是在加提雅瓦爾、西部印度與旁遮普。

這些土邦不惟在面積上大小懸殊，大的等於法國，小的幾乎等於普通一個農人的所有地，而且在其他各方面上也是不相同的。就工業而論，賈索爾最為先進；賈索爾、特拉凡哥爾、柯欽在教育方面遠勝過英屬印度^①。但這些土邦大多數是非常落後的，有些是徹底封建性的。它們全數都是專制政體，雖然有些土邦已經開始有了權力受到嚴格限制的民選議會。海得拉巴這個居于第一位的土邦，仍然保持着一种靠着几乎完全否定公民自由而得以支持的政權。在拉其普他拿和旁遮普的多數土邦中也是如此。沒有公民自由權是這些土邦共有的特征。

這些土邦并不是密集在一塊兒的；它們散布于全印度，就像島

^① 从民众教育的观点而論，特拉凡哥爾、柯欽、賈索爾與巴羅達遠較英屬印度為進步。值得注意的是在特拉凡哥爾在一八〇一年中已經開始創辦民眾教育了。（與英國相比較，它是在一八七〇年才開始的。）現在在特拉凡哥爾的識字百分率男子是百分之五十八，女子是百分之四十一；這較英屬印度的百分數高出四倍。在特拉凡哥爾公共衛生也要組織得好些。在特拉凡哥爾的公共服務和活動中，婦女們扮演著重要的角色。（原注）

嶼一樣被非土邦的地区包圍着。它們中的極大多數甚至連一種半獨立的經濟都不能完全維持；就連最大的土邦因為它們的地理位置的影響，若是得不到包圍着的地區的充分合作，要想維持半獨立的經濟也是幾乎沒有希望的。如果一個土邦與非土邦的印度發生任何經濟上的衝突，用關稅壁壘和其他經濟制裁方法就能夠很容易地使前者屈服。很顯然地，在政治經濟上甚至連其中最大的土邦也不能分開作為獨立的實體來看待的。在這種情形之下，它們將不能倖存，並且連印度的其餘部分也要大蒙其害。它們將成為滿布印度全國的敵對着的被包圍的地區；如果它們依靠某些外力來保護的話，這外力本身就將成為對於一個自由印度的不斷而嚴重的威脅。的確，要不是整個印度，連土邦也包括在內，在政治和經濟上都在一個保護着這些土邦的有統治權的強國控制之下的話，這些土邦是不會苟延到今天的。除開土邦與非土邦的印度之間可能發生衝突之外，必須記住，土邦獨裁統治者正在不斷地受着它自己的人民要求自由制度的壓力。爭取這種自由的企圖遭受到壓制，并被各土邦利用英國勢力的幫助把它們阻擋回去了。

這樣構成的土邦甚至在十九世紀也是違反時代的東西。在現代情況之下，人們不能想像印度被割裂成為幾十個分別獨立的個體。不僅會發生無窮無盡的衝突，而且一切有計劃的經濟上和文化上的進步都會成為不可能了。我們必須記住，當十九世紀初期這些土邦剛剛形成并与東印度公司締結條約的時候，歐洲正分為無數的小的公國。從那時起，許多次戰爭和革命改變了歐洲的面貌，而且今天還在改變之中；但是印度的面貌却因強加于它身上的外部壓力而被固定下來和硬化了。並且不容許有所改變。有些條約通常是交戰的雙方統帥或他們的領袖在戰場上或緊接戰爭之後

在一百四十年前所訂立的；硬要維持着这些条約，而且說这些臨時性的協議必須永久有效，这似乎是荒謬的。土邦的人民在那些協議上当然沒有發言权，那时的对方是一个只关心它自己权益和利潤的商業性的公司。这商業公司——东印度公司并非作为英國皇室或議会的代理人來進行活动，在理論上它乃是德里皇帝的代理人，人們以为它的势力和威权得之于德里皇帝，虽然德里皇帝自己是毫無权力的。英國皇室或議會与这些条約毫無关系。只有当东印度公司的特許狀不时被提出討論的时候，議會才去考慮印度的事务。莫臥兒皇帝以征收捐稅特权(Diwani)^①授与东印度公司的这个事实，使得这公司在行使职权上可以独立行动而不受英國皇室或議会的直接干涉。英國議會如果願意干涉的話，它也可以用間接方式撤消特許狀或在延長特許狀期限的时候，硬加上一些新的条件。使英國國王或議會甚至在理論上作为德里的幽灵皇帝的代理人，因而就成为他的部下來發生作用的这个概念在英國是不受欢迎的，因此他們就假意地超然立于东印度公司的活动之外。在印度歷次战争中所用的經費都是印度的錢而由东印度公司所筹集和动用的。

其后在东印度公司控制下的地域面積增加、并且它的統治也巩固起來了的时候，英國議會开始对印度事务感到較大的兴趣。在印度人的暴动和起义的冲激以后，东印度公司于一八五八年將它的印度管轄地移交与英國皇室——賣价是由印度付出的。那次移交并未包含各土邦与印度其余部分分开的个别移交在內。整个印度看作一个單位，英國議會則通过对这些土邦行使宗主权的印度

^① 一七六五年德里皇帝明令授与东印度公司在孟加拉、比哈尔和奧利薩收稅特权(Diwani)。一切內政管理和司法职权是与收稅权联成一气的。——譯者

政府來發揮作用。各土邦對於英國皇室或議會沒有個別的直接關係。它們是政府體系中的一部分——直接的和間接的——由印度政府來代表。在後來的歲月中，只要適合於它那隨時改變着的政策，這政府就會將那些舊日的條約置之不顧，並且在土邦之上行使着一種極有效的宗主權。

這樣看來，就印度土邦而論，英國皇室簡直是毫不相涉的了。只在近年才有人為各土邦提出某種獨立的要求，並且還進一步地宣稱除了印度政府之外，它們與英皇也有特別關係。必須注意：這些條約只和極少的土邦有關，只有四十個有條約的土邦；其餘的只有約定和讓與證書(Engagements and Sanads)。這四十個土邦占有印度土邦總人口的四分之三，其中的六個土邦的人口遠超過這總人口的三分之一以上^①。

一九三五年通過的印度政府組織法中，英國議會與印度土邦和印度其他部分的相互關係首次有了一些區分。這些土邦脫離了印度政府對它們的監督指揮，被置於總督直接管理之下，而總督就因此被稱為英國皇室的代表。同時總督仍繼續為印度政府的領袖。那一向對這些土邦負責的印度政府政治部現在直接隸屬總督而不再在他的政務會議管轄之下了。

這些土邦是怎樣產生的呢？有些是很新的，是被英國人製造出來的；另外有些是莫臥兒皇帝的疆臣，得到英國人的准許繼續為封建領袖；還有一些，其中特別是馬拉塔族的酋長，他們是為英國軍隊所戰敗然後被封為藩臣的。差不多所有這些土邦的起源都可

① 這六個土邦是海得拉巴，一千二百萬至一千三百萬人；賈索爾，七百五十萬人；特拉凡哥爾，六百二十五萬人；巴羅達，四百萬人；克什米爾，三百萬人；瓜略爾，三百萬人。合計超過三千六百萬。各土邦人口總計約九千萬人。（原注）

以追溯到英國統治的初期；它們沒有更古的歷史了。如果它們之中有一些曾獨立地發揮作用過一些時候，那種獨立也是為時甚暫的，結果以在戰場上敗北或受到戰爭的威脅而告終止。只有少數土邦——主要在拉其普他拿——本源可以追溯到莫臥兒以前的時代。特拉凡哥爾有着一千年綿延不絕的悠久歷史。有些自傲的拉其普特部落追溯他們的世系到史前時期。烏台浦爾的或太陽族的馬哈拉那（大王）就有一個可與日本天皇相比的族譜。但是這些拉其普特的酋長變成莫臥兒的藩臣，後來降服於馬拉塔人，最後又降服於英國人了。這些東印度公司的代表們，愛德華·湯姆孫寫道：“現在將這些沉淪於混亂之中的王公提拔出來，並安置在他們的地位上。這樣，當他們被扶植復位之後，‘這些王公’就變為自從開天辟地以來比較任何政權都要來得完全地無依無靠和被人遺棄的政權了。如果英國人不加以干涉的話，擺在這些拉其普特土邦面前的，除開滅亡以外沒有別的道路，而擺在這些馬拉塔人面前的只有崩潰而已。至於像俄得和海得拉巴君主（Nizam）管轄的這些土邦，它們的存在本身就是假的；只有保護它們的國家用一種人工呼吸的手段吹透了它們，它們才保持得住生命的幻影。”^①

現在土邦中居首位的海得拉巴最初面積很小。它的疆土曾經兩次擴張，一次是在英國人戰敗提普蘇丹之後，還有一次是在幾次馬拉塔戰役之後。這些疆域的增加是由於英國人的提議，有明文

^① 見“印度王公的形成”一書，第二七〇——二七一頁。在本書及湯姆孫所著“麥提卡夫勳爵傳”中，對於海得拉巴和英國的控制以及在那里的貪污情形有很生動的描寫。對於德里和蘭杰·辛格統治的旁遮普也是如此。一九二八年至二九年由英國政府指派來研究印度土邦問題的巴特勒委員會在它的報告中說道：“那印度土邦與英國勢力發生接觸時它們是獨立的說法是與歷史事實不相符的。有些土邦得到了挽救，另外一些是由英國人建立起來的。”（原注）

規定，要海得拉巴君主作為他們的從屬來起作用。的確，當提普蘇丹戰敗後，英國人首先向馬拉塔族領袖帕許瓦建議將提普的一部分疆土割讓與他，但是他拒絕在那種條件下接受那塊地方。

克什米尔，這第二個最大的土邦，是在錫克戰爭後由東印度公司賣與現在統治者的曾祖父的。其後借口管理不善就把它收回，並置於英國人直接控制之下，後來這統治權又交還給他了。現在賣索爾這個土邦是在與提普蘇丹若干次戰爭之後由英國人建立的。它也曾長時期內在英國人的直接統治之下。

在印度的真正獨立王國只有東北邊境上的尼泊爾，它所处的地位與阿富汗相似，雖然比較孤立。其餘的土邦都是屬於所謂“附庸體系”範圍之內，一切真正的權力都在通過駐札官、監督官來行使職權的英國政府的控制之下。甚至統治者的大臣們也往往是硬派去的英國官員。可是好的政治和改革的全部責任都放在統治者的肩上，而在这環境下，他縱然具有世界上最善良的意志——他通常是缺乏那種意志和才能的——也絲毫不能有所作為。亨利·勞倫斯在一八四六年關於印度土邦制度問題曾寫道：“如果有一個保證產生不良政府的辦法，那就是一個由英國駐札官指導下的都依靠外國刺刀的土著統治者和大臣。就假定這些人都有才有德，並且體諒親切，政府的車輪還是很難順利轉動的。如果難於選出一個——無論歐洲人也好，本地人也好——具備公正行政官一切必要條件的人，那末甚么地方可以尋出三個能夠合作而且願意合作的人呢？三個人當中的每一個人都可能做出難以計算的壞事來，但是他們之中沒有一個‘能夠’做出好事來，如果他被另外的兩個人阻撓了的話。”

還要早一點，在一八一七年，托馬斯·孟羅寫信給總督道：“對

于使用附庸力量有許多重大的反对理由。它有一种天然的趋势，使每个國家的政府軟弱而暴虐；它摧毀了在社会的上層階級当中所有的高貴精神，并且使整个民族墮落貧困。在印度祛除一个坏政府的通常办法就是一次靜悄悄的宮廷革命，或是由起义而造成的暴力革命，或是外國的征服。但是自从有了英國軍隊，就断絕了所有祛除坏政府的机会了；它以反抗每一个外國和本國的敌人的方法來支持着在位王公。教導王公要信賴外國人來保障他的安全，这就造成了他的萎靡不振；指示他用不着害怕臣民們的仇恨，这就造成了他的殘暴貪婪。在一切施行附庸制度的地方，除非掌权的王公是具有偉大才干的人物，農村凋弊和人口减少就很快地將成为他統治的标志……即使王公本人願意嚴格遵守（与英國的）联盟关系，在他的主要官員之中总有極力促使他破坏联盟的人。只要在國內尚存有要求掙脫外國控制的任何高尚独立精神，这样的忠告者总是找得到的。我对于印度的当地人有較好的評价，我不認為这种高尚的独立精神会永远完全被扑滅的；因此我毫無疑問地認為这附庸制度一定在到处都將归于消亡，而且会毀滅了它所保护的每一个政府。”^①

尽管有这样的抗議，印度附庸的土邦制度仍然建立起來了，而且不可避免地它帶來了一連串的腐敗与暴政。这些土邦的政府往往就够坏的了，不过無論怎样，它們几乎总是無权的；有少数土邦的英國駐札官或監督官，像麥提卡夫那樣的人是正直而有良心的；但更多的是不但既不正直又無良心，而且他們行使着一种只享受权利而不負責任的妓女的特权。許多英國的私人冒險家因深知他

^① 为爱德華·湯姆孙所著“印度王公的形成”（一九四三年版）一書第二二、二三頁所引用。（原注）

們的种族不同以及自己有官方作靠山而感到安全可靠，就肆意揮霍着土邦的金錢。在十九世紀的前半世紀，在這些土邦，尤其是在俄得和海得拉巴所曾發生過的事件的某些記載，几乎是令人不能相信的。俄得是在一八五七年起义稍前的時候歸并到英屬印度的。

當時的英國政策是贊成這種歸并的，而以土邦的“過失”為名的每一個口實都被利用來將其并入英國政權。但一八五七年的叛變和偉大的起义向英國政府証明了附庸的土邦制度的價值。除去一些微不足道的變節情事以外，印度的王公們不僅對這起義保留超然態度，而且在某些場合下，實際上還幫助英國人來粉碎這次起义。這就使得英國人改變對他們的政策，決定了保持他們，甚至還要加強他們。

英國“至上”的學說就被宣布出來了，而實際上印度政府政治部對於土邦的控制是嚴格而繼續不斷的。有些統治者被免職，有些被剝奪了他們的權力；英國各部門的人員被硬派到他們那里去充當大臣。事實上，有很大數量的這類大臣現在正在這些土邦里行使職權；並且他們認為他們自己對英國政權所應當負的責任遠比他們對他們名義上的首長——王公——所負的責任要大得多。

有些王公是好的，有些是坏的；甚至好的王公也到處受到阻撓和妨害。作為一種階級而論，他們的見解必然是落后的和封建的，手段是專制的，只有在和英國政府打交道的時候，他們却表現出適當的卑躬屈節。謝爾范卡爾曾正確地將這些印度的土邦稱為“英國在印度的第五縱隊”。

六 英國在印度統治的矛盾。罗姆·摩罕·罗易。

報紙。威廉·瓊斯爵士。孟加拉的英國式教育

当我们研究英國人在印度的統治記錄的时候，到处都会遇到一个顯著的矛盾。英國人之所以变为印度的支配者，而且是世界上的第一流強國，是由于他們是新兴的大型机器工業文明的前驅。他們代表着那正在改变世界面貌的新的歷史力量，并且这一來——連他們自己都不知道——也就是变革和革命的先鋒与代表者了。然而他們是有意地企圖阻止着改革，除非这改革对于巩固他們的地位是必要的，而且对于和他們为了自己利益而剝削印度的國家及其人民是有幫助的。他們的觀點和目标都是反动的，一部分的原因固然是由于來到印度的英國人的社会階級背景，而主要是由于他們有意想阻止那走向進步方向的改革，因为这些改革可能会使印度人民坚强起來，而結果就会削弱了英國人掌握印度的力量。他們所有的思想和政策都滲透了对于人民的恐懼心理，因為他們不願意而且也不能够与印度人民融成一片，并且注定了要繼續成为孤立的外國統治集团，被一个完全不同而怀着敌意的人民所包圍着。那些变化，而且有些是朝着進步方向的变化，还是來到了，但是这些变化是違反英國人的政策而來到的，虽然那变化的原动力是通过英國人而來的新西方的冲击。

个别的英國人、教育家、东方学家、新聞記者、傳教士以及其他的人們在將西方的文化帶到印度來的时候發揮了重要作用，而且當他們企圖这样做时，往往与他們自己的政府發生冲突。那政府懼怕傳布現代教育的影响而总是多方加以阻撓。可是由于一些能干而热心的英國人率先倡導的努力，身边聚集了一群熱誠奮發的

印度學生，英國的思想、文學和政治傳統才得被介紹到了印度。（當我提到英國人的時候，我當然是把從整個大不列顛和愛爾蘭而來的人們都包括在內，雖然我知道這是不恰當而且不正確的。但是我不喜歡不列顛人這個名詞，就是這個名詞也大概不包括愛爾蘭人在內。我应当向愛爾蘭人、蘇格蘭人和威爾士人表示歉意。在印度他們所發揮的作用都是一樣的，而且被看作是一群沒有分別的人們。）就連那不喜歡教育的英國政府也為環境所迫來為它那正在擴展中的機構布置下級職員的訓練和培養。它無力從英國調派大批人員來擔任低級職務。這樣，教育就慢慢地發達起來了，雖然它是一種有限度而誤人子弟的教育；它卻打開了心智上的門窗，使他們能夠接收新的概念和有活力的思想。

英國人認為印刷機、並且實在是認為一切的機器，對於印度的思想都是含有危險性而且含有爆炸性的，無論如何決不可予以鼓勵，惟恐引起叛亂的傳播和工業的發展。有一個故事說，海得拉巴的君主曾經一度表示想要看一看歐洲的機器，於是英國駐札官就為他買了一架排氣唧筒和一架印刷機。君主的暫時好奇心既已得到滿足之後，這些機器就和其他的禮物以及珍品一併收藏起來了。但是當在加爾各答的政府聽說這事之後，他們對駐札官表示不滿，並特別譴責他，因為他把印刷機介紹到一個印度土邦里去了。這位駐札官提議如果政府願意的話，他就暗中去把機器毀掉。

雖然私營印刷廠沒有受到提倡，而政府要是沒有印刷廠就不能推動它的工作；於是就在加爾各答、馬德拉斯和其他的地方創辦起官方的印刷廠來了。第一個私營印刷廠為浸禮會傳教士在塞拉姆浦爾所創辦，而第一家報館是一個英國人於一七八〇年在加爾

各答創辦的。

所有这一切还有其他类似的新事物悄悄的潜入了，逐渐地影响了印度人的思想，唤起了“现代”的意识。只有一小群的人直接受到欧洲思想的影响，因为印度墨守着它自己的哲学背景，认为这较西方的优越。西方的真正冲击和影响是在生活的实际方面，它是显然较东方为优越的。新的技术——铁路列车、印刷机、其他的机器、更有效的战术——是不能忽视的，这些事物几乎是不知不觉地通过迂回间接的方式来和古老的思想方法对立起来，在印度人的内心造成了一种矛盾。最显著而影响远大的变化是土地均分制度的崩溃和私有财产以及地主制度这两种观念的输入。货币经济悄悄地来临了，而“土地成为可供买卖的商品。以前曾经为习俗严格地把持着的制度被金钱弄得解体了。”

远在印度任何其他广大地区之前，孟加拉首先就见到而且体验到所有这一切在耕地上、技术上、教育上和知识上的变革，因为在英国统治扩展到更广大的地区之前，孟加拉已经被英国统治整整半个世纪了。因此当十八世纪的下半和十九世纪的上半世纪中，孟加拉在英属印度的生活上扮演了主要的角色。孟加拉不仅仅是英国行政的中枢和心脏，而且它也产生了头几批受英国教育的印度人，他们在英国势力的庇护下，散布到印度其他部分。在十九世纪，孟加拉出现了许多非常卓越的人物，他们在文化和政治问题上领导了印度其他地区，并且由于他们努力的结果，新的民族主义运动终于形成了。孟加拉不仅仅是对英国统治具有较长时期的体验，而且体验的是最早期的英国统治——既粗暴残酷而又精气横溢，在僵硬的体系之中比较灵活而不太呆板。孟加拉接受了英国统治并使它自己适应于那统治都远在印度北部和中部降服英国

之前。一八五七年的大起义对孟加拉的毫無影响，虽然第一朵火花是意外地在接近加尔各答的达姆达姆地方爆發的。

在英國統治以前，孟加拉是莫臥兒帝國的一个边疆省份，虽然重要但仍然不免与中央隔絕。当中世紀的早期，許多鄙陋崇拜的仪式、密宗哲学和法術在該地印度教徒中盛行一时。后来發生过許多次印度教改革运动，影响了社会習俗和法律，而且甚至多少改变了其他地方久經公認的遺產規則。闍多尼耶——一位后来变成了具有信仰和感情的偉大学者——樹立了以信仰为基础的毘湿奴派，并且大大影响了孟加拉的人民。这些孟加拉人發展成为一种既具有高度智力上的造詣而又同样具有强烈感情的奇妙的混合体。这种热爱信仰和为人类服务的傳統于十九世紀后半世紀在孟加拉又为另一位具有聖哲品質的名叫罗摩克利希那·帕拉馬漢沙的杰出人物所代表了。用他的大名曾經建立了一个服务团，这服务团在慈善事業社会工作的成績上都有过無可比拟的記錄。無論何时在印度全國甚至印度以外發生灾难的时候，罗摩克利希那教會的成員們就充滿了古代聖芳济派教士的耐心而仁爱的服务理想，从容、質朴而有效率地——很有点类似教友派的样子——繼續辦理着他們的医院和教育事業，同时从事于救济工作。

罗摩克利希那代表着古代的印度傳統。在他之前，在十八世紀，另外一位巍然屹立的人物在孟加拉崛起了，他就是罗姆·摩罕·罗易——一位集新旧学識于一身的新型人物。他对于印度的思想和哲学有深邃的造詣，是一位通曉梵文、波斯文以及阿拉伯文的学者，是当时印度有修养的階級中占优势的印度教和伊斯蘭教混合文化的產物。英國人的來到印度和他們表現在多方面的优越性引導着他的好奇而冒險的精神去尋求他們文化的本源之所在。

他学习英文，但这还不够；他又学希腊文、拉丁文和希伯来文，都是想发现西方宗教和文化的本源。他也受科学和西方文明的技术方面的吸引，虽然在那时这些技术上的变革还没有达到后来那样显明的程度。他既是一个有哲学和学术倾向的人，不可避免地他就走到古代文学中去了。东方学家莫尼耶—威廉斯在描述他的时候曾说道：他“也许是世界上所有的研究比较宗教学这门科学当中第一个认真的研究家了。”而同时他亟于想把教育现代化起来，使它摆脱古老的烦琐哲学的支配。甚至在那些早期的日子里他就赞成科学方法，他曾写信与总督强调“数学、自然哲学、化学、解剖学以及其他有用的科学”对教育的必要性。

他不只是一位学者和研究者；他尤其是一位改革家。他年轻时受到伊斯兰教的影响，而后来在某种程度上也受到基督教的影响，不过他仍然谨守着他自己的信仰基础。但是他努力于改革那信仰，摆脱那变得和这信仰联系在一起的弊端和恶习。印度的寡妇焚身殉夫恶习之废除大部分是由于他的鼓动才为英国政府禁止的。这种叫作沙提 (*suttee*) 的恶习，就是在她们的丈夫的焚尸堆上使妻子殉葬的办法从来也未曾普遍通行过。但是在上层阶级中仍然继续有过少数的事例。可能这恶习最初是由西徐亚—鞑靼人带到印度来的，他们中间盛行一种风俗，就是当他们的君主死亡的时候，奴隶和臣下就实行自殺。在早期的梵文文学中，沙提的风俗是遭受过谴责的。亚格伯曾经竭力禁止过，马拉塔人也是反对这风俗的。

罗姆·摩罕·罗易是印度报纸创始人之一。从一七八〇年起，英国人在印度出版了许多种报纸。它们通常是认真批评政府的，这就引起冲突和导致严格检查制度的设立。在印度最早拥护

出版自由的人們当中有英國人在內，其中之一人詹姆士·西尔克·白金漢——他至今还被人怀念着——被驅逐出印度了。第一种为印度人所有并为印度人所編輯的報紙——用英文的——發行于一八一八年，同年塞拉姆浦尔的浸礼会教士們發行了一种孟加拉文的月刊和一种周刊，这是用印度文字出版的最早定期刊物。用英文和各种印度文字出版的報紙和定期刊物就很快地在加尔各答、馬德拉斯和孟買相繼出現了。

同时，为了爭取出版自由的斗争已經开始了，經過多次的起伏，一直繼續到今天。一八一八年也是有名的第三項条例頒布的那一年，它初次規定可以不經審判而逕行拘留。这条例直到今天仍然有效；在这实行了一百二十六年之久的条例下，許多人就被拘入監獄了。

罗姆·摩罕·罗易曾經与几种報紙發生过关系。他出版了一种兼用英文和孟加拉兩種文字的雜誌；后來他希望能够在全印度暢銷，就用波斯文出了一种周刊，波斯文在当时是被公認為全印度有修养的各階層所用的文字。但在一八二三年管理出版事業的新措施制定了之后不久，这周刊就惨遭不幸了。罗姆·摩罕和其他的人們对于这些措施曾激烈地表示过抗議，甚至曾向英國的樞密院呈遞过請願書。

罗姆·摩罕·罗易的新聞記者身份的活动是与他的各种改革运动有着密切关系的。他的綜合的及宇宙神教徒的观点是为正統教派所憎恨的，他們也反对他所鼓吹的許多改革办法。但是他也拥有一些坚定的支持者，其中就有泰戈尔家族，他們后來在孟加拉的文藝复兴中發揮了卓越的作用。罗姆·摩罕代表德里皇帝去到英國，在十九世紀的三十年代初期逝世于布利斯托尔。

罗姆·摩罕·罗易和泰戈尔家族以及其他的人們私自學習英文。那时还没有英國的学校或学院，政府的政策肯定地是反对將英文教授印度人的。一七八一年，加尔各答政府創辦印度教学院和加尔各答馬德拉薩学院，前者是研究梵文的，后者是研究阿拉伯文的。一七九一年在貝拿勒斯又創立了梵文学院。大約在十九世紀的第二個十年中有些教会学校在教授英文。当二十年代的时候，政府中有一派主張教授英文，可是又受到反对。不过，作为一种实验措施，德里的阿拉伯文学校和加尔各答的某些学校都附設了英文班。最后贊成教授英文的決議在一八三五年二月馬可梨（Macaulay）的关于教育的备忘录里具体化了。在加尔各答，后来創立了省立学院。一八五七年，加尔各答、馬德拉斯以及孟買各大学也开始成立了。

如果在印度的英國政府不情願將英文教給印度人，那末婆罗門的学者們甚至更反对把梵文教給英國人，只是理由不同而已。当已經是一位語言学家和学者的威廉·瓊斯爵士以最高法院法官的資格來到印度的时候，他表示想学梵文的願望。虽然他肯出一筆可觀的报酬，但是并没有一个婆罗門同意將这神聖的文字教給一个外國人而且还是一个侵入者。瓊斯經過了相当的困难，終于尋得了一个非婆罗門的開業医生（Vaidya），他同意教授梵文，但是要在他自己的独特而苛刻的条件之下。由于瓊斯學習印度古代文字的热忱是这样的偉大，他同意了每一項要求。梵文使他陶醉了，尤其是古代印度戲劇的發現更使他心醉。通过他的著述和翻譯，欧洲才第一次看見一部分梵文文学的宝藏。一七八四年，威廉·瓊斯爵士創設了孟加拉亞洲协会，这协会后来成为皇家亞洲学会。印度对于瓊斯和許多其他的欧洲学者們深怀感激，因为他

們重新發現了印度过去的文学。当然在每一个时代，很多过去的文学都是为人们所熟悉的，但这种知識变得愈来愈限于特选的不許外人加入的那些集团，而那高尚典雅的文字波斯文所占的統治地位使得人民的思想更不注意梵文了。对于手稿的搜索使許多种少有人知的著作赫然呈露，而現代學術的善于鑒定的方法的应用对于已經發現出來的大量文学提供了新的背景。

印刷机的出現和采用，賦予各种通行的印度的語文的發展以一种巨大的刺激。有些这类的語文——印地語、孟加拉語、古甲拉特語、馬拉塔語、烏尔都語、坦密耳語、泰魯古語——不惟已經長期被人使用，而且也發展了各种文学。用这些語文寫成的書籍已經廣泛地为群众所熟知。这些書籍差不多总是采取史詩的形式，或者是一些容易背誦的詩集和歌集。当时实际上还没有用这些語文寫的散文文学。嚴肅的作品差不多都是限于以梵文和波斯文寫的，而每一位有修养的人都假定要精通兩種文字中的一种。这兩種古典語文占着統治地位，并阻碍了省区民間語文的成長。書籍和報紙的印行打破了这些古典語文的势力，而用各省語文寫作的散文文学立刻就开始發展起來了。初期的基督教傳教士、特別是塞拉姆浦尔浸礼会的教士們在这过程中有着偉大的帮助。第一个私营印刷厂就是由他們創办的，他們將聖經譯为各种印度文字散文本的努力獲致相当大的成功。

处理为人所周知的已經定型了的各種語文是没有困难的，但是这些傳教士更進一步着手研究一些不重要的并且未發展的語文，使它們具备外形和格式，并为这些語文編纂語法和字典。他們甚至鑽研山居和林居的原始部落的土語，并將这些土語寫成文字。基督教傳教士的願望是想將聖經翻譯成各种可能有的文字，而这

样一來，就造成許多种印度語文的發展了。基督教会在印度的工作并非总是令人欽佩或是值得称頌的，但是在这一方面以及在民間傳說的搜集上，它無疑地对印度有偉大的貢獻。

东印度公司的不情願擴充教育是有道理的，因为早在一八三〇年的时候，一批加尔各答印度教学院——这个学院只教梵文，不教英文——的学生曾要求过某种改革。他們主張限制东印度公司的政治权力，并要求規定免費和强迫教育。大家都知道，印度从最古的时代起就有免費教育。那种教育是傳統式的，并不是很好或者很有益的教育，但是除了对教师的一些个人服务外，窮学生受教育是用不着付任何費用的。在这方面，印度教和伊斯蘭教的傳統是相类似的。

当新式教育被有意地阻止傳播的时候，在孟加拉的旧式教育又大部分被清算了。当英國在孟加拉夺得政权的时候，有很多叫作“莫斐斯” (*muafis*) 的免稅授与地。許多这样的地是屬於私人的，但大多数是以捐贈的形式作为教育機構的基金。很多的旧式小学以及几所主要用波斯語文來講授的較高級的教育機構都是靠它們來維持的。东印度公司亟于要加快地賺錢以便对它在英國的股东付出紅利，它的董事們的要求是頻繁而迫切的。因此就采取一种盤算周到的政策要把这些免稅土地收回充公。他們要求提出原始授与的嚴格的証明，但是这些授与証書和文件早已遺失或者是被白蟻所蠹蝕了。这样一來，就把免稅地收回了，过去的持有人被逐出了，而許多学校和学院就丧失了它們的基金了。許多廣大的地区就这样被拖入困难之中，許多旧的家族就此破產了。那些由免稅地維持着的教育事業停止活动了，与他們有关联的大量教师和其他的人們都失業了。

这过程有助于使孟加拉的古老而封建的階級——印度教徒和伊斯蘭教徒都包含在內，还有那些依靠着他們为生的階級都一起崩潰了。伊斯蘭教徒所受到的影响尤其大，因为作为一个集团而論，他們是比較印度教徒更封建些，而且也是免稅授与地的主要受益人。在印度教徒中从事貿易、商業和專業的中產階級的人数多得多。这些人有較大的適應性，更能够欣然地接受英國的教育。他們在低級的职位上对于英國人也比較有用。伊斯蘭教徒却規避英國的教育，在孟加拉他們不被英國統治者所喜欢，因为英國人怕这些过去的統治階級的殘余会惹出麻煩。这样一來，孟加拉的印度教徒从开始起就几乎独占了政府中的低級职位，并且被調派到北方各省去。一些古老家族中殘存下來的伊斯蘭教徒后來也被引用到这些职位上去了。

英國教育打开了印度人的眼界，引起了他們对于英國文学和制度的傾慕，对于印度生活中某些習俗狀況的反感以及那愈來愈增長的对于政治改革的要求。在新的政治鼓动中，新的職業階層担任領導，这政治鼓动的方式主要是向政府請願。在各种職業和政府机关中受过英國教育的人实际上形成了一种新的階級，这階級在整个印度發展起來，受到西方思想和作風的影响，而簡直与人民群众隔絕起來了。一八五二年英印协会在加尔各答成立。这是印度國民大会党前驅者之一，可是在國民大会党于一八八五年成立之前，还得整整經過一世代。这个空隙代表着一八五七年至五八年的大起义和它的遭受鎮压与各种后果的那段时期。十九世紀中叶孟加拉的情形与北部以及中部印度情形之大不相同可以用下述事实証明出來——那就是，正当在孟加拉以印度教徒为主的新兴知識分子受着英國思想和文学的影响，并且为了政治上的憲法

改革而仰望着英國的時候，起義的情緒正在其他的地區沸騰着。

人們在孟加拉比較在旁的地方對於英國統治和西方勢力的早期影響看得更清楚些。農村經濟的崩潰是徹底的，古老的封建階級也已經差不多被消滅了。代之而來的是新興的地主，他們與土地生來的和傳統的接觸都少得多，而且他們很少有舊封建地主的優點，卻有其大部分的缺點。農民在多方面遭受着飢荒和掠奪，陷於極度貧困之中。手工業者階級也差不多掃除淨盡了。在這些支離破碎的基礎之上就興起了新的集團和階層，它們是英國統治的產物，並且在多方面是和英國統治結合在一起的。商人們是英國工商業的真正中間人，他們從那工業的殘余中獲得利潤。在低級職位和神學、醫學及法學的從業者中，也有受到英國教育的階層，它們都為了發迹而仰英國勢力之鼻息，這兩種人在不同程度上都受到了西方思想的影響。在這些階層中滋長了一種對印度社會的頑固積習和社會組織的反抗精神。它們注視着英國的自由主義和制度，想從中得到啓發。

這是在孟加拉的印度教徒上級階層所受的影響。那里的印度教徒群眾則并未曾直接受到影響，而甚至印度教徒的領袖們可能也很少想到這些群眾。除了一些個別的人而外，伊斯蘭教徒簡直就沒有受到影響，他們有意對這新式的教育採取超然的態度。以前，他們在經濟上就已經是落后的，現在變得更落后了。孟加拉在十九世紀產生了一群光輝燦爛的印度教人物，可是在同一時期中却幾乎連一個稍有声望的孟加拉伊斯蘭教徒領袖也不曾有過。就群眾而論，印度教徒和伊斯蘭教徒之間幾乎沒有任何明顯的差別；在習慣上、生活方式上、語言上以及他們共通的貧窮和不幸上，都是分辨不出來的。的確，在印度，所有各階層的印度教徒和伊斯蘭

教徒之間在宗教上以及其他各方面的差異，沒有一個地方是像在孟加拉那樣地不顯著了。大概百分之九十八的伊斯蘭教徒是從印度教改變信仰的，他們通常出身於社會的最低階層。在人口數字上大概伊斯蘭教徒要稍多於印度教徒。（現在孟加拉的人口比例是：伊斯蘭教徒占百分之五十三，印度教徒占百分之四十六，其他的人占百分之一。）

所有這些與英國發生聯系的初期結果，在孟加拉所引起的經濟上的、社會上的、知識上以及政治上的各種運動，在印度的其他地方也是可以看得出的，只不過規模較小、程度不同而已。在別的地方，古老的封建制度和封建經濟的瓦解沒有那麼徹底，而且是比较漸進的。事實上，那封建制度曾經起來反抗過，而就是在它被粉碎的時候，在某種程度上，還是殘留下來了。北部印度的伊斯蘭教徒在文化上與經濟上都遠較在孟加拉的伊斯蘭教徒為優越，但是就連他們也躲避著西方的教育。印度教徒接受這種教育較為容易，而且他們更為西方思想所影響。在政府機關的下級人員和各職業中，印度教徒遠較伊斯蘭教徒要多得多。只有在旁遮普這種差別才沒有那樣顯著。

一八五七——五八年的大起義驟然爆發起來，可是又被鎮壓下去了，孟加拉幾乎沒有受到影響。在整個十九世紀之內，以印度教徒為主的新興的受過英國教育的階層帶著傾慕之情瞻仰著英國，希望得到它的幫助和合作來求進步。那時文化復興了，孟加拉語文也有顯著的發展。孟加拉的領袖們挺身而出，成為全印度政治上的領導人物。

在泰戈爾死前幾個月、當他八十歲誕辰的時候（一九四一年五月），他發表了一篇動人的言辭；從中我們可以瞥見在那些日子裡

孟加拉人的內心充滿着的對於英國的信仰和對於那一直因襲下來的社會禮法的反抗。他說道：“當我回顧已往茫茫悠久的歲月時，我清楚地看出了我早年發展經過的情景，我為在我自己的態度和我國人民心理上所發生的變化感動了——這變化里面帶有深沉的悲劇因素。

“我們和廣大的人類世界的直接接觸是與我們早年所熟悉的英國人民的同時代的歷史連接在一起的。我們對於這些新來到印度海岸的外客的概念主要是通過他們的偉大文學而形成的。當時供我們學習的典範既不豐富，種類也少，而且顯然地非常缺乏科學探討的精神。它們的活動範圍是受到嚴格限制的，所以當時受過教育的人就去仰賴英國語文和文學了。他們不分晝夜地朗誦着柏克的堂皇莊嚴的演辭，馬可梨的搖曳生姿的長句；他們的談論都集中於莎士比亞的戲劇和拜倫的詩歌，而尤其是以十九世紀英國政治的胸襟廣闊的自由主義為中心題目。

“當時我們雖然曾經企圖想獲致我們民族的獨立，而我們對於英國人的寬懷大量尚未喪失信心。這種信念在我們領袖們的意識中是這樣地根深蒂固，使得他們希望戰勝者會以他自己的仁慈來自動為戰敗者鋪平自由的道路。這種信念所根據的事實就是，那時的英國為所有的那些逃避本國迫害的人提供了避難之所。那些為了他們的民族的榮譽而受到災難的政治犧牲者，在英國人的手上受到毫無保留的歡迎。英國人性格中的自由主義的人道精神的表現給了我很深的印象，因為這個原因，才使得我對他們表示最崇高的敬意。他們民族性格上的這種豁達大度的特性並不因他們的帝國主義者的驕矜而受到損害。大約在這時，當我還是一個兒童住在英國的時候，我曾有機會在議會內外都聽到約翰·伯來脫

的講演。那些演辭中所包含的胸襟廣闊的急進的自由主義洋溢出所有狹隘的民族界限之外，在我的心中的印象是这样的深，甚至到了今天，甚至在这道德淪喪、理想幻滅的日子里，还有一些印象在我的心中縈迴不散。

“当然那种卑鄙地依靠我們統治者慈悲心腸的精神不是一樁光榮的事情。虽是这样，但值得注意的是，甚至在外國人身上顯示出人性的偉大時，我們也是誠心誠意地予以承認的。那人類最優異崇高的稟賦是不能夠為一個特殊的種族或國家所專有的；它的範圍可能是沒有限制的，也不可能將它當作埋在地下的守財奴的窖藏。這就是為甚么過去那熏陶過我們心智的英國文學甚至到了今天還能夠傳達它的深遠的回音直到我們的內心深處的理由。”

泰戈爾繼續提到印度種族傳統所認定的對於正當行為的理想。這些長久受人尊崇的社會慣例的“本身是褊狹的，它起原於而且適用於那片名叫婆羅摩伐爾達(Brahmavarta)的狹長的土地，兩邊以薩拉斯瓦提和德雷沙伐提兩河為界。那就是法利賽人的形式主義怎樣逐漸地戰勝了自由思想，和摩奴在婆羅摩伐爾達地方所發現被公認為‘正當行為’的理想怎樣地一直墮落成為社會化的苛政了。

“在我的兒童時代，那些由英國學識培植出來的孟加拉有教養和受過教育的階層人士的態度都充滿着反抗這些社會嚴格規則的情緒。……我們接受了英文中的‘文明’這個名詞所代表的理想，來代替這些有關行為的僵硬禮法。

“在我們自己的家庭中，這種精神的變化是被歡迎的，這是由於它的極端合理的和道義上的力量，它的影響在我們生活中一切範圍內都感覺得到。我生長在那種特別是為我們對文學的直覺地

偏好的色彩所籠罩着的气氛中，我很自然地就將英文安放在我心中的最高地位上了。我的生命的头几章就是这样度过的。但当我开始愈来愈發現出那些曾承認过文明的最高真理的人們只要一涉及民族的本身利益問題时，竟那样簡單地就泰然否認了那些真理的时候，我就怀着痛苦的幻滅之感和他們分道揚鑣了。”

七 一八五七年的大起义。种族主义

在英國統治將近一世紀之后，孟加拉已經使它自己適應于这种統治了；農民已为飢荒所摧毀并且为新的經濟負担所压碎了，新的知識分子則瞻望着西方并且希望着那進步將通过英國的自由主义而來到印度。在印度南部和西部、在馬德拉斯和孟買也多少有同样的情形。但在北部的几省却没有这种屈服將就的心理，反抗的精神在增長之中，特別是在封建領袖和他們的部屬之間更是这样。甚至在群众当中一种不滿和强烈反英情緒正在蔓延起來。上層階級痛恨那些外國人的侮辱而傲慢的态度；一般人民則因东印度公司官員們的貪婪無知而在遭受苦难，他們不理睬人民的那久受尊崇的習俗，也不顧到全國民众所想的是甚么。压在大多数人民头上的絕對威权冲昏了他們的頭腦，他們任意胡行却不受到限制或攔阻。甚至他們所采用的新司法制度，也由于它的錯綜复雜和法官們对印度語言与風俗習慣之無知，变成一种可怕的东西了。

早在一八一七年，托馬斯·孟罗爵士上書印度总督哈斯丁斯勋爵的时候，他指出英國統治所獲得的利益后，說道：“但是这些利益是用高价買得的。它們是以牺牲独立、牺牲民族的特性以及放弃一个民族的一切高尚的品德为代价而買來的……因此英國武力征服印度的后果并非提高而是貶損了那整个印度民族。在任何征

服的事例之中，像英屬印度這樣地完全排除本地人，使其不得參加本國政府一切部門的事例，恐怕還沒有過。”

孟羅為在行政機構里雇用印度人一事辯護着。一年後他又寫道：“外國征服者以暴力對待本地人並且往往極為殘暴，但是沒有一個征服者像我們這樣蔑視他們的；沒有一個征服者曾毀謗過整個民族認為不值得信任，不配有誠實的品德，而且只有在非他們不可時才適于雇用的。要貶損一個陷于我們統治下的民族的品格，這似乎不僅僅是量狹，而且是失策。”^①

在兩次錫克戰爭後，在一八五〇年，英國的統治擴展到了旁遮普。曾經統制過并擴充過旁遮普的錫克土邦的蘭杰·辛格大君死于一八三九年。一八五六年俄得被吞并。俄得事實上已經在英國統治下有半个世紀了，因為它是一個屬邦，它那名义上的統治者既無依無靠，又墮落退化，而英國駐札官却掌有一切大權。它沉淪入不幸的深淵，並且說明了附屬土邦制度的一切罪惡。

一八五七年五月駐扎米路特的印度軍隊叛變了。這次起義是既秘密而又組織完善的，但是事機未熟就爆發了，因而多少地打亂了領導人們的計劃。它不僅僅是一個軍隊的叛變，它迅速地蔓延開來，並且具備着民眾反抗和爭取印度獨立戰爭的性質。作為這樣的一個群眾的反抗，它是局限于德里、聯合省（它們現在的名稱）、中部印度和比哈爾的部分地區。本質上那是一種封建式的爆發，由封建領袖們和其他的擁護者們來領導的，并由廣泛蔓延着的排外情緒來加以支援。像這樣性質的起義就不可避免地是向往着莫臥兒王朝的殘余的；這王朝仍然踞坐在德里的王宮里，只不過衰

^① 愛德華·湯姆孫在“印度王公的形成”（一九四三年版）第二七三、二七四頁中曾加以引用。（原注）

弱、老大和無權無勢而已。印度教徒和伊斯蘭教徒在这次起义里都發揮了充分的作用。

这次起义使英國統治的緊張达于極点，但終于因印度人的幫助而被鎮压下去了。它暴露了这尽它最后絕望的努力想將外國統治驅逐出去的旧式政权的先天弱点。这些封建領袖們獲得了廣大地区群众的同情，但是他們無能、無組織，沒有建設性的理想，也沒有共同的利害关系。他們已經在歷史上發揮过作用了，而未來是沒有他們的地位的。他們中間的許多人尽管怀着同情之心，而总認為深謀勝于勇敢，于是站在一旁觀望勝利屬於何方。許多人扮演了葵士林一样的角色。印度的王公們全都站得远远的，或者是幫助英國人，生怕他們所獲得的或者所設法保持的东西会遭受風險。在这些領導者当中几乎沒有任何民族的和联合一致的意識，而僅有的排外情緒再加上那想維持他們的封建特权的願望就成为那种意識的可憐的代替品了。

英國人得到了廓尔喀人的支持，还有更令人驚奇的是他們也獲得了錫克人的支持，而錫克人曾是他們的敌人，而且只不过在几年前还剛被他們打敗过的。能够这样地把錫克人爭取過來当然是要归功于英國人；至于这件事是否要归功于或归罪于当时的錫克人那就要看个人的观点如何了。虽是这样，那可能將印度民族團結起來的民族主义的情緒却顯然是缺乏的。現代典型的民族主义尙未來臨；印度在它学会那將賦予它以真正自由的教訓以前，还先得經歷許多困苦艰难。自由是不会通过为那已經失敗了的制度——封建秩序的斗争而來臨的。

这次起义造就了一些优秀的游击隊領袖。翡魯茲沙——德里的白哈都尔沙的一个親戚——就是其中之一人；但最为光輝出众

的是丹地耶·多比，甚至在他失敗迫在眉睫的時候，他還使英國人疲于奔命達數月之久。最後當他渡過納巴達河進入馬拉塔人區域，希望從他自己的人民得到幫助和歡迎的時候，他並沒有受到歡迎，反而被出賣了。有一個人名突出於其他人之上，至今還在人民的追懷中被尊崇的，那就是拉克希米·拜依，或名詹西的王后，她是一個二十歲的姑娘，她死於戰鬥之中。與她敵對的英國將軍稱之為“最優秀而最英勇的”義軍領導者。

英國人在康波爾和其他地方樹立起紀念死於“起義”者的紀念碑。死難的印度人卻沒有被紀念在內。反抗的印度人有時會任性干出殘忍和野蠻的行為；他們是無組織的，被鎮壓下去，往往因聽說英國人做事過份而被激怒了。但是這件事還有着另外深入印度人心的一面情景，尤其是在我自己的省份中，在市鎮和農村中這件事還始終在被人記憶着。人們很想把這一切忘却，因為它是一幅形同鬼魅的可怕的圖景，即使是依照納粹主義和現代戰爭所造成的新的野蠻標準來衡量，也可以說是人類最惡劣一面的表現。但只有當它真正成為過去而與現在毫無關聯的時候，它才能够被忘却，或者用一種超然而與己無干的神情來被我們記住。只要那有關聯的環節和令人回憶的事物依然存在，潛伏於那些事件後面的精神就會復活，而且現出它自己的真面目；那種回憶也會持續下來，並且影響我們的人民。要想隱蔽那幕情景的各種企圖不但未能將它摧毀，反而使它更深入人心。只有用正常的方法來處理這些事才能減少它的影響。

關於這次起義和它的遭受鎮壓的情形曾經有人寫過許多虛偽而歪曲的歷史。印度人對這件事是怎樣想法就很少能够在印刷物上見到。約在三十年前薩發卡爾曾寫過“印度獨立戰爭歷史”一

書，但是他的書立時就被禁止，而且至今仍未弛禁。有些坦白正直的英國歷史學家曾偶然地揭開了內幕，而讓我們瞥見大規模流行的種族狂和私用非刑的心理。卡耶、馬列孫合著的“起義史”和湯姆孫及加勒特合著的“英國統治印度的發端和成就”兩書中的記載使人厭惡和發抖。“每一個實際上並沒有替英國打仗的印度人都被稱為‘謀殺婦女和兒童的凶犯’……他們曾公開宣稱過對德里居民的大屠殺，其中大多數的居民是大家都知道的盼望着我們成功的。”帖木兒和納迭爾沙的那些日子還在人們記憶之中，但由於英國人的範圍廣大而歷時悠久的新恐怖使得他們的豐功偉業黯淡無光了。官方允許進行一個星期的劫掠。但是實際上劫掠繼續了一個月，而且是和大規模的屠殺一道進行的。

在我自己的本城和阿拉哈巴地區以及鄰近地方，奈爾（Neill）將軍曾主持過他的“血腥的巡迴裁判”。“士兵和平民也同樣地卷入了那血腥的巡迴裁判，或者根本就不通過任何巡迴裁判就將當地人殺掉了，也不管年齡或性別。在我們英國議會的記錄中，在總督寄回本國的會議文件中都記載着‘男女老幼和那些反英有罪的人都犧牲了。’他們並非經過考慮才被絞死，而是在鄉村中活活被燒死的——或者偶爾也有被槍斃的……志願絞殺隊深入到各縣區；在這場合下，業余劊子手是不怕不夠的。有一位先生自誇他‘用完全藝術手法’所結果了的人數之多，他將芒果樹作為絞架，而用象來代替行刑的踏板，把這野蛮司法中的犧牲者一串串地吊挂起來成為連環形，竟好像是為了消遣似的。”在康波爾和勒克瑙以及在一切地方都是這樣。

由他的感恩的國人所樹立的奈爾將軍的銅像——無疑地是用印度人的錢樹立起來的——仍然在望下蔑視着我們；這銅像過去

曾是而現在繼續還是英國統治的真正象征。尼可森 (Nicholson) 那握着一把出鞘的劍的銅像至今還在威脅着德里舊城。

一定還要提到這過去的歷史是令人生恨的，但那些事件里面蘊在的精神却不曾隨着那些事件同時消逝。它還是存在的而每逢到危機或者神經不能自主的時候，它又重現了。全世界都知道阿木利則 (Amritsar) 和查利安瓦拉·巴格 (Jallianwala Bagh)，但是對於從“起義”的日子以後所發生的事情却知道得不多，對於甚至在近年和在我們的時代里所發生的使現在活着的這一代人更感痛苦的事情也知道得不多。帝國主義和一個民族對另一民族的統治是個不好的東西，而種族主義也是這樣。可是帝國主義加上種族主義只能夠導致恐怖，而歸根結蒂就將和它們有關的一切都引到墮落之途了。未來的英國歷史學家們不能不考慮到由於英國的帝國主義和種族主義，它就从它的光榮的崇高地位降低下來到了多么大的程度；這兩種東西腐化了它的社會生活，並且使它忘掉了它自己的歷史和文學上的經驗教訓。

自從希特勒從微賤中一躍而成為德國元首以來，我們便听到了許許多多關於種族主義和納粹的統治民族的學說。那學說曾經是而且今天還是受到聯合國家領導人物們的譴責。生物學家告訴我們說，種族主義是一種神話，並且沒有領導民族這類的東西存在。但是生活在印度的我們，自從英國統治開始以來便認識了各種各樣形式的種族主義。這個統治的整個思想意識就是那種統治民族和領導民族的思想意識，而政府的組織就是建築在它的基礎之上的；的確，領導民族的概念是帝國主義生來就有的。這是不容詭辯的；那些當權的人們曾經用毫不曖昧的言辭宣稱過。比那些言辭更為有力的是那和言辭一道發生的實際行動。代復一代而年復一

年地作为一个民族的印度和作为个人的印度人就遭受着侮辱、忍气吞声，并且被人瞧不起。有人告訴我們說，英國人是一个最高貴的种族，上帝賦与他們以主宰我們的权利，使我們从屬於它；如果我們表示抗議，人家就叫我們想起“高貴种族的虎威”。作为一个印度人，我寫到这一切真感到可耻，因为这回憶使我痛苦，而尤其使我痛苦的事是我們屈服于这耻辱竟这样地長久。与其讓我們的民族繼續忍受这种待遇，我寧願采取任何种类的抵抗方法，不管后果如何。不过比較更好的方法是印度人和英國人双方都要了解这一点，因为那是联系着英國人与印度人的心理上的背景，心理是重要的，而种族的記憶是長远的。

引用一段頗富代表性的文字將使我們認識到大多数在印度的英國人是曾經怎样的感想和行动。当一八八三年伊尔貝尔特法案正在引起激动的时候，曾任印度政府外交部長的塞頓·寇尔宣称道：这法案冒犯了“在印度的每一个英國人——从位置最高的到位置最低的，从住在低小平房中的种植家的助手和住在省会灯光明亮高屋中的編輯，直到那些主持重要省份的專員和坐在崇高宝座上的总督——所共同珍視的信念；每一个人都深信他是屬於上帝注定了要統治別人和征服別人的那个种族。”^①

八 英國統治的伎倆。均势与对称

一八五七到五八年的起义在本質上是封建式的变乱，虽然也有某些民族主义的因素在內。可是同时由于王公們和其他封建領

^① 爱德華·湯姆孙、加勒特(Edward Thompson and G. T. Garrett)所著“英國統治印度的發端和成就”(Rise and Fulfilment of British Rule in India)一書(倫敦一九三五年版)曾引述此語。(原注)

袖們的迴避或積極地幫助，才使得英國人成功地粉碎了這次起義。那些參加起義者一般地都是曾被英國人剝奪了繼承權、被取消了權位和特殊利益的人，或者是那些害怕類似的命運在等待着他們的人。英國的政策在稍稍猶豫了一下之後，就決定要逐漸消滅那些王公并建立起英國的直接統治。這次起義却使這政策有所改變，不僅僅是對王公們有利，而且對於大地主也有利。英國人感覺到通過這些封建的或半封建的領袖來控制群眾是比較容易的。這些俄得的大地主曾經是莫臥兒王朝的為政府包收稅款的農民，但是由於中央政權的削弱，他們開始以封建地主的身份來發揮作用了。他們差不多全體都參加了這次起義，雖然有些人小心翼翼地暗中留下一條退路。儘管他們參加過反抗，英國當局仍然提出恢復他們的權位——除了少數的例外——并承認他們的財產權，作為“對英國人效忠，善盡職守”的交換條件。這一來，這些因自稱為“俄得的男爵”而洋洋得意的大地主就變成英國統治的支柱之一了。

雖然這次起義只直接影響了印度的某些部分，它卻震動了整個印度，尤其是英國的行政當局。政府開始着手改組它們的整個體系；英皇政府也即是英國議會就從東印度公司的手中將印度接收了過來；那曾經通過叛變來發動起義的印度陸軍也重新改編了。已經穩固了的英國政權所用的伎倆現在明朗化了，証實了，也謹慎地實行起來了。這些伎倆主要是：製造并保護那些和英國統治緊系在一起的特權階級；在各種不同的成分中施行均勢和對稱的政策，並且在他們當中鼓勵分裂的傾向和傾軋不和。

王公和大地主們就這樣地被制造出來并被鼓勵而成為基本的特權階級了。但是現在又有一個與英國統治甚至結合得更緊的新

階級漸漸地重要起來了。这个階級包括通常处于低級职位的印度籍的成員在內。从前是除非不得已时总是避免雇用印度人的，而孟罗則是曾經主張过用印度人的。現在經驗却証明了所雇用的印度人是这样地依賴着英國当局和統治的，他們是能够被信賴的并且能够当作那种統治的代理人來看待。在起义以前的那些日子里，大多数居低級职位的印度籍成員都是孟加拉人。这些人也分布于北部各省那些凡英國当局需要書記和类似人物的地方的民政或軍事机关。因之在联合省、德里，甚至在旁遮普的行政或軍事中心里面，孟加拉人的正式居留民都漸漸增加起來了。这些孟加拉人追随英國軍隊，并且成为他們的忠实雇傭人。在反抗者的心中，他們是与英國政权沆瀣一气的，深受厭惡并且被加以不客气的头衔。

行政機構的下層階級印度化过程就这样开始了，但是一切真正的实权和主动都集中在英國人員的手上。随着英國教育的推廣，孟加拉人在政府机关中不再能实际上独占下去了，其他的印度人也参加到政府的司法和行政部門里來。这种印度化成为加强英國統治最有效的方法。它在到处都創立了公務員集团和隊伍，这些人甚至比占領軍还更加重要。在这公務員集团之中有一些成員是能干的，愛國的，并且也傾向于民族主义的；但是像軍人一样，在个人的身份上也可能愛國，但他們受到軍法和紀律的束縛，而且抗令、逃亡和叛变的代价却很重大。不僅是这种公務員集团被創立了，而且那希望能被雇用和在被雇用中獲得前途的心理也影响了并且破坏了集团以外为数龐大正在增長中的其他人們的道德。这里面还有一些声望和安全感的因素，在服务滿期的时候，可以領一份年金，并且如果对自己的上級表示出滿意的奉承，其他的过失就都不計較了。这些民政部門的雇用人員是英國当局和人民中的居

間人，而且他們既然不得不对他們的上級獻媚，他們也能够任意地对自己的下屬和人民妄自尊大并強使他們服從。

其他的就業途徑和謀生之道的缺乏就更增加了參加政府工作的重要性。少數人可能成為律師或醫師，但即使成為了律師或醫師，也決不保證會成功。印度幾乎無工業可言。商業大部分是在某些世襲階級掌握之中，他們有經商的特殊才幹，并且彼此互相幫助。新的教育并非要造就任何適用於工商業的人；它的主要目的是為政府服務。教育的內容是如此地有限，以致很少能提供在專業上開展的機會；其他的社會工作則幾乎完全沒有。因此只剩下在政府機關工作這一條路；而當大批學院的畢業生蜂湧而來的時候，就連在增設着的政府機關也不能將他們全部吸收進去，於是激烈的競爭就發生了。失業的畢業生和其他的人組成了一個共濟性的團體，政府經常都能夠從中選用；他們對於那些甚至在就業中的人們的安全也是一種潛在的威脅。這一來，在印度的英國政府就不僅僅變成了最大的僱主，而且實際上是惟一的大僱主（包括鐵路在內）。一個受着上級的嚴格管理和控制的龐大的官僚政治機構就建立起來了。這個巨大的敘任權是被利用來加強英國對這國家的控制，壓服那些與英國不一致的和反對的分子，在那些焦急地盼望着政府機關錄用的各集團當中獎勵着敵對和傾軋。這樣作法就導致道德敗壞和衝突，而政府就能夠玩弄這一集團來反對另一集團。

在印度陸軍中這種保持均勢和對稱的政策更進一步被有意地推行着。各個集團都被巧為安排，以便防止在他們當中任何民族團結的情緒的滋長，種族和教派的效忠和口號則受到鼓勵。英國人用盡各種努力要將軍隊和人民分開，就連普通的報紙也不准

送到印度部隊手上。所有的關鍵性的官職都把持在英國人的手里，沒有一個印度人能夠持有英王的委任狀。一個少不更事的英國籍尉官竟可以做資歷最深而經驗最多的沒有委任狀的印度籍軍官或者那些持有所謂的總督委任狀的軍官的上級官長。除了在會計部門當一名小辦事員外，沒有一個印度人能夠被陸軍總部雇用。為了加強預防，威力較大的作戰武器是不交給印度部隊的；這些都保留在印度的英國駐軍的手中。這些英國部隊總是和印度聯隊一同駐紮在印度的一切重要中心地區作為撲滅騷動和懾服人民的“國內保安隊”。在英國人員掌握主權的這一支國內部隊充當印度的占領軍，而較大部分的印度部隊則是為了國外服役而組織的野戰軍的一部分。這些印度部隊主要只從印度北部的特殊階級招募而來，它們被稱為尚武階級。

我們再一次看到英國統治印度中固有的矛盾。它們既已造成了印度政治上的統一，因此也就解放出了新的動力，而這新的動力不但考慮到統一的印度，而且目標還在於獲得印度的自由，於是英國政府又竭力來分裂那它所曾幫助造成了的統一。這個分裂並不是從政治角度上所考慮到的那種印度的分裂；它的目標在於削弱民族主義的因素，以便英國的統治可能在這整個國家繼續下去。但是它的企圖仍然不外是分裂印度，它的方法是使印度的那些土邦比從前更加重要；鼓舞那些反動分子，指望得到他們的擁護；提倡傾軋不和；鼓勵一個集團以反對另一集團；鼓勵因宗教或省區而引起的分裂傾向，並且組織那些害怕變動會將他們卷進去的賣國階級。所有這一切都是異族的帝國主義國家所實行的自然而能夠理解的政策，若要感覺驚異就未免有些天真，雖然從印度民族主義者的觀點看來它是有害的。但是如果我們理解後來的種種發

展，我們就必須記住那事實就是這樣的。在今天，我們如此經常地被人提醒的那些“印度民族生活中的重要成份”就是从这政策產生出來的。他們被製造了出來並且在被鼓勵着不和与分裂，而現在又号召在他們自己当中要和衷共济了。

由于英國勢力与印度國內反动人物的这种天然的联盟关系，它就成了許多惡俗陋習的保衛者和支持者了，否則这些惡俗陋習是要被譴責的。当英國人來的时候，印度正受着習慣的支配，古老習俗的殘暴往往是可怕的东西。可是習慣是会变化的，并且在某种限度內被迫使它自己來適應那在变迁中的环境。印度法律大部分是習慣法；当習慣改变时，法律的援用就也有所不同了。实在說來，沒有一項印度法律条款是不能由習慣來加以改变的。英國人根据旧条文而造成的法庭判決來代替这有彈性的習慣法，而这些判決就成为不得不嚴格遵守的先例了。在理論上，这是一种优点，因为它產生了較大的一致性和确实性。但是就它的实行方式而論，它造成了旧法律的永久保存而不能受到后来習慣的修改。这一來，在某些細則上和在不同的地区，原來因習慣改变而成为过时的法律現在却变得僵硬了，并且依照大家承認的習慣方式來改变法律的每一种傾向都受到压制。任何一派入仍旧可以証明一种風俗的存在，借以取消法律，不过在法庭上这是一樁非常困难的事情。只有借助于新法的頒布才能够引起变化，但掌有立法权的英國政府并不願意招致他們所引为支援的保守派分子的敌視。当后来一部分民选議員組成的議会被賦与某种立法权限的时候，一切想提倡社会改革的立法都遭受到当局的蹙眉和嚴厉的阻止。

九 工業的成長。各省不同之点

慢慢地印度从一八五七到五八年的起义余波中恢复过来了。不管英國的政策如何，强大的力量正在起着作用，在改变着印度，而一种新的社会意識正在兴起。印度政治上的統一，与西方的接触，工藝上的進步，甚至那种共同馴服的灾难，都導致新的思潮和工業的緩慢發展以及新的爭取民族自由运动的崛起。印度的觉醒是双重的：它瞻望着西方，而在同时它在觀察着本身和自己的过去。

鐵路在印度的出現帶來了積極方面的工業时代；到現在为止，只見着消極的一面，那就是顯然可見的从英國运來的工業產品。原來为了防止印度的工業化而硬征收的机器進口稅在一八六〇年取消了，而主要是英國資本的大規模的工業开始發展起來。孟加拉的黄麻工業首先出現，它的神經中樞是在蘇格蘭的頓地；很久以后，紗厂才在阿麥达巴德和孟買开办起來，大部分資本是印度人的，并且所有权也屬於印度人；此后才有礦業。英國政府的阻撓还在印度繼續着，印度的棉制品被征收消費稅，甚至在印度國內也要。防止他們与蘭开夏的紡織品競爭。一直到二十世紀为止印度政府沒有農業部也沒有工商部。或者沒有比这樁事实更能顯示出印度政府的警察國家的政策了。我相信这主要是由于一位美國觀光者捐贈了一筆改良印度農業的款子，印度中央政府才創設了農業部——甚至現在这農業部还是規模很小的。不久以后，在一九〇五年，工商部随之成立。甚至在当时这些部門作用也很小。工業的成長被人为的方法所限制，并且印度的自然經濟的發展也被阻止了。

虽然印度的群众非常地窮苦，而且愈來愈窮，在上層却有一小撮人在新的環境和資本累積下正在日趨繁榮。就是這一小撮人在要求政治改革和投資的機會。在政治方面，印度的國民大會黨在一八八五年創立起來了。工商業慢慢地發展了，令人很有興趣注意到的是在商業界中占優勢地位的就是那些幾百年來以貿易和商業作為世傳職業的階層。新興的紡織工業中心阿麥達巴德——在莫臥兒王朝時代，甚至還要較早的時期它就曾經是著名的製造業和貿易的中心——將它的產品輸出到外國去。阿麥達巴德的大商人有他們自己的船舶，從事于開往非洲和波斯灣的海運業務。鄰近的海港巴羅治在希臘羅馬時代就是人所共知的了。

從遠古時代起，古甲拉特、加提雅瓦爾和卡赤的人民就是貿易商、製造者、商人和航海業的人們。在印度發生了許多的變遷，但他們從事他們過去的業務，也在適應着新的環境。現在印度最杰出的工商界領導人物中就有他們在內。宗教或宗教的改變對於他們是沒有關係的。在一千三百年前最初定居于古甲拉特的拜火教（祆教）徒們在這種意義上也可以稱為古甲拉特人（他們一直就使用着古甲拉特語）。伊斯蘭教徒當中在工商業中最杰出的分派是火者、麥芒斯和布拉斯。所有的這些人都是從印度教改教的，並且全體都是從古甲拉特、加提雅瓦爾和卡赤來的。所有的這些古甲拉特人不僅僅支配着印度的工商業，而且擴張到緬甸、錫蘭、東非洲、南非洲以及其他的外國。

從拉其普他拿來的馬爾瓦利人一向就控制着國內貿易和金融，在印度一切重要地點都可以發現他們。他們是大金融家，也是小的農村銀行家；一個著名的馬爾瓦利的金融行號所出的票據，在印度任何地方，甚至在國外都可承兌。這些馬爾瓦利人在印度仍

然代表着大的金融事業，但是現在在金融業之外又加上工業了。

印度西北的信德人也具有古老的商業傳統，他們的總部是在昔卡浦或海得拉巴。他們曾經擴展到中部和西部亞洲以及其他的地方。現在，就是在第二次世界大戰以前，在世界上任何一個通商口岸中幾乎沒有一處是找不出一家或一家以上的信德商號的。有些旁遮普人在傳統上也是經商的。

從遠古時代起，馬德拉斯的契提人（Chetty）就也是商業中的領導人物，特別是在銀行業方面。契提這個字是從梵文字“室利室希”（Shreshthi）變化而來的，就是商人行會領導者的意思。“塞特”（Seth）這個普通稱呼也是從“室利室希”變化出來的。馬德拉斯的契提人不僅僅在南部印度發揮重要的作用，而且他們還擴展到緬甸全境，甚至到較偏遠的鄉村去了。

在每個省份之內，貿易和商業也是大部分掌握在古老的吠舍階級的手中，他們從事商業已經有無數世代了。他們是零售商和批發商以及放債人。在每一個農村，都有一兌換店，經售農村生活的必需品，並在最有利的條件之下貸款與村民。農村的信貸系統幾乎完全掌握在這些兌換店主的手中。他們甚至擴展到印度西北的部落和獨立的地區，並且在那里執行了重要的任務。當貧窮增長的時候，農村負債也迅速地增加了，放債機構取得了土地上的抵押權，後來就獲得了大批土地。這一來，放債人也就成為地主了。

當這些新來者鑽進各式各樣的行業的時候，經營商業、貿易和銀行業務的階級與其他人們的界限變得不太明确了。但是界限存在着，並且仍然是顯著的。他們是否由於種姓制度，或由於傳統上的勢力，或承襲下來的身份，抑或由於這些因素的總和，是難以確定的。毫無疑問，在婆羅門和刹帝利當中對經商是看不起的；金錢

的積累虽然足以適情，甚至也不够补偿身份上的損失。正如在封建时代一样，土地的占有是社会地位的标帜，而有知識和博学的人虽然没有財產也受到尊敬。在英國統治下，政府中的工作是被認為体面、安全和有身份的；当后来印度人被准許參加印度文官制度工作的时候，这种工作——称为“天賜的工作”，天就是指白廳^①的模糊的影子——变成了那些受过英國教育的階層的乐土了。那些專業階層，特别是律師們——他們当中有些人在新法庭中賺得到大量的收入——既有体面又有崇高的身份，并且在吸引着青年的人們。这些律師就势所必至地在政治和社会改革运动中起了帶头作用。

孟加拉的人們是首先执行律師業務的，他們中間有些人業務極為發达，这样就在他們的業務上放出了异彩。他們也是政治上的領導人物。他們沒有能够配合到日益發展着的工業中去是由于缺乏才干或是其他的原因。其結果是当工業开始在印度國家生活上發揮重要作用并影响到政治的时候，孟加拉就丧失了它在政治舞台上的优越地位了。过去孟加拉的人曾以公務人員和其他的身份涌入其他各省，而現在古老的潮流逆轉了，別省的人反涌入孟加拉來了——特别是來到加尔各答，并且滲透到那里的工商業生活中去。加尔各答过去是、而現在仍然是英國資本和工業的主要中心，英格蘭人和蘇格蘭人控制了那里的商業。但馬尔瓦利人和古甲拉特人追上了他們。甚至加尔各答的較小的貿易也往往掌握在非孟加拉人的手中。所有在加尔各答的好几千出租汽車的司機几乎毫無例外地是从旁遮普來的錫克人。

① 白廳(White Hall)为倫敦英國政府机关所在地。——譯者

孟買成为印度人所掌握的工業、商業、銀行業、保險業等等的中心和总处了。祇教徒、古甲拉特人和馬尔瓦利人是所有这一切活动中的領導者，而值得注意的是馬哈拉斯圖拉人或馬拉塔人在这些活动中發揮的作用很少。孟買現在成为一个龐大的、世界性的城市了，但它的人口主要是馬拉塔人和古甲拉特人。馬拉塔人在專業和學術上已經享有盛名；不出人們所料他們也成为良好的軍人；他們之中有大部分是在紡織厂中工作。他們能耐勞苦、体格堅強，并且以省而論，他們是貧苦的；他們因西瓦吉的傳統和他們祖先的成就而感到自豪。古甲拉特人体格柔弱、性情溫和、較為富裕，并且在貿易和商業上極為內行。也許这些差別大部分是由于地理关系，因为馬拉塔地区是貧瘠、窮困而又多山，而古甲拉特区域則是富裕肥沃的。

我們很有興趣地觀察到在印度不同地区的这些和其他的差別，这些差別还繼續存在着，虽然漸趋减少。有高度文化的馬德拉斯曾經產生过而且还在產生着优秀的哲学家、数学家和科学家。孟買几乎全付精神都用在商業上，并具有着它的一切优点和缺点。在工商業方面頗为落后的孟加拉則曾經產生了一些优秀的科学家，并在藝術和文学上特別有所表現。旁遮普沒有產生过杰出的人物，但它在許多方面上是一个進步的帶头的省份；它的人民是頭腦冷靜的，能为良好的技工，在小工商業上面是成功的。联合省——包括德里在內——則是一个奇妙的混合体，并且在某些方面是印度的縮影。它們是古老的印度教文化和在阿富汗以及莫臥兒时代傳來的波斯文化的中心，因此在这里兩種文化的混合現象最为顯著，还有西方的文化混合着。地域观念在这里比在印度任何其他地区都要少些。它們久已自視為印度的心臟，而別的人也

这样來看它們。的确，用一般的用語來說，它們往往被当作印度斯坦而为人談論着。

必須注意，这些差別是地理上的，而不是宗教上的。一个孟加拉的伊斯蘭教徒对于一个孟加拉的印度教徒要比对于旁遮普的伊斯蘭教徒远为接近；对于其他的人也是这样。如果多数孟加拉的伊斯蘭教徒和印度教徒在印度或其他的地方偶然相遇，他們就会立刻聚集在一处，彼此都感觉到安適。旁遮普人——不管是伊斯蘭教徒、印度教徒或錫克教徒——的情形亦复如此。孟買省的伊斯蘭教徒——火者、麥芒斯和布拉斯——有許多印度教的風俗；火者——他們是艾加汗的追隨者——和布拉斯是不被北部的伊斯蘭教徒看作正統派的。

就整个說來，伊斯蘭教徒，尤其是孟加拉和北部的伊斯蘭教徒，不僅僅長期以來就躲避英國的教育，而且在工業的發展中也發揮很少的作用。这是一部分固由于封建的思想方式，一部分——正如在天主教中一样——則是由于伊斯蘭教的禁止放高利貸和生息。但是奇怪得很，在声名狼籍的放債人当中，有些是來自鄰近边区的特別支派的帕坦部落。这一來，伊斯蘭教徒們在十九世紀的后半世紀中，在接受英國的教育这点上是落后的，因而在与西方思想的接触上，以及在政府机关服务和在工業上都落后了。

虽然印度工業的成長迟緩而且受到阻撓，它却給人以一种進步的印象，并引起人們的注意。可是这对于群众的窮困和土地負擔过重的問題却实际上沒有有什么关系。只是从几千万的失業和部分就業的人們当中將几十万工人轉移到工業上去而已。这种轉變是这样地非常微小，所以也并未曾影响到这國家的日益農業化。普遍失業和土地的压力使得工人們大批地移居到外國去，而且往

往是在屈辱的情況之下。他們到南非洲、斐濟群島、特立尼達島、牙買加島、圭亞那、毛里求斯島、錫蘭、緬甸和馬來亞。這些小集團或個別的人們在外國統治之下，獲得了發展和改善機會，于是就與情況繼續惡化中的群眾分離了。那些集團的手上積蓄了一些資本，就逐漸為更進一步的發展創造了條件。但是基本的貧窮和失業問題依然如故。

十 印度教徒和伊斯蘭教徒中的改革 以及其他的運動

西方真正的沖擊通過技術變革和這些變革的具有動力的後果在十九世紀來到了印度。在思想領域中也起了震動和變化。長時期以來被局限了的井蛙眼界也大為開展了。最初的反應只限于少數受過英國教育的、傾慕并接受幾乎西方每一樣事物的階層。由於對印度教的社会惡俗陋習的反感，許多印度教徒為基督教所吸引，在孟加拉就發生了一些顯著的改教事例。因此羅姆·摩罕·羅易就曾經嘗試使印度教適應于這種新的環境，他在多少帶一些唯理主義和社会改革的基礎上發起創辦了梵社。他的繼承人喀沙布·錢達·森(Keshab Chander Sen)給這教派以更多的基督教的觀點。梵社影響了孟加拉的正在興起的中產階級；但作為一種宗教信仰而論，它仍然局限于少數人，但在這些人中却有一些杰出的人物和家族。但就連這些家族虽對社会 and 宗教改革抱有熱烈的興趣，他們還是傾向于回轉到古老印度的吠檀多哲學的理想。

在印度其他地方同樣的傾向也起了作用，對於現行的印度教頑固的社會形式和變幻無常的性質都開始不滿起來。在十九世紀的後半世紀，一位古甲拉特人斯瓦密·達耶南達·薩拉斯瓦蒂

(Swami Dayananda Saraswati)發動了一個最著名的改革運動，但是這運動却在旁遮普的印度教徒之中生了根。這就是聖社，它的口號是“回到吠陀去”。這口號真正的意義是在於消除自從吠陀以來亞利安信仰的發展；後來發展起來的吠檀多哲學，一元論的中心概念，泛神教的觀點，以及一般的粗鄙淺薄的各種發展——所有這一切都受到嚴厲的責難。甚至對吠陀也以一種特殊的方式來加以詮釋了。聖社是對於伊斯蘭教和基督教影響的反應，而尤其是對於前者的反應。它是從內部發生出來的討伐和改革的運動，同時也是反抗外來襲擊的防守性的組織。它把勸誘改宗的作風採用到印度教內；這一來，就趨向於要與其他的勸誘改宗的宗教發生衝突了。對於伊斯蘭教曾經密切接近過的聖社就趨向於保衛印度教的一切事物，以反對它所認為的其他信仰的侵犯。它主要傳布於旁遮普和聯合省印度教中產階級之間，這是很有深意的。它曾一度被政府認為是政治上的革命性的運動。但是加入這教派的大量的政府工作人員却使它充分受到尊崇。在普及男女少年教育、改進婦女境遇、提高各最下層人民的地位和水平上，它曾經做了非常良好的工作。

差不多在與斯瓦密·達耶南達同時，有一位不同類型的人物居住在孟加拉，他的生平曾影響了許多新受過英國教育的各階層。他就是錫雷·羅摩克利希那·帕拉馬漢沙，他是一個質朴天真的人，並非學者而具有虔誠的宗教信仰，他並不對社會改革本身感到興趣。他是與闍多尼耶和其他的印度聖哲直接一脈相傳下來的。他在本質上是有宗教信仰的，而又胸襟闊大；在他的追求自覺成就的過程中，他向伊斯蘭教徒和基督教的神秘主義者請教，和他們同住了好多年，遵守他們的嚴格教規。他定居在加爾各答附近卡利

格哈特，他那非常的人格和品性逐渐地引起了人们的注意。曾经访问过他的与某些想对这位质朴天真而具虔诚信仰的人物甚至加以讥笑的人们都受到了他的强烈影响，许多完全西方化了的人们则感觉到这儿有着他们所失去的重要的东西。为了着重宗教信仰的本质，他将印度教和哲学的不同方面连接起来，好像在他的一身就代表了所有的宗教和哲学似的。的确，他对其他宗教也是兼收并蓄的。他反对一切宗派主义，强调一切道路都通向真理。他好像我们阅读过的欧亚两洲过去史册中所记载的某些圣哲一样；把他摆在现代生活的组织中固然是难于理解，但他却与丰富多彩的印度生活样式配合得上，得到许多印度人的承认和崇敬，并且认为他是一个具有神的灵感的人。凡是见过他的人都为他的人格所感动，许多从未见过他的人也受到他生平事迹的影响。罗曼·罗兰是属于后一种的，他曾写过他的传记，而且也写过他的大弟子斯哇密·维维卡南达(辨喜)的生平事迹。

维维卡南达与他的同学们奠定了非宗派主义的罗摩克利希那教会的基础。虽然根源于过去，并且以印度的光荣而感到非常自豪，维维卡南达对人生问题的理解却是现代式的，他在过去与现代印度之间发挥着桥梁作用。他是一位善于使用孟加拉语和英语的动人的雄辩家，又是一位善于用孟加拉文写诗和散文的典雅的著作家。他具有优美的体态，仪表动人，充满了端庄尊严，对自己和所负的使命怀着坚强的信心，同时又充满了生动而火热的精力和一种推动印度前进的热情。他的出现对于意气沮丧和精神消沉的印度心灵是一付滋补剂，他给与了自信心和过去的某些根本东西。他在一八九三年参加了芝加哥的宗教议会，在美国度过了一年以上的時間，然后横渡欧洲直至雅典和君士坦丁堡，游历过埃及、中

國和日本。他所到之处，他都引起了小小的轟動，不僅僅是由于他的出現，而且是由于他的言論和表達言論的方式。只要一度見過這位印度教的托鉢僧，就很难忘却他或他的箴言。在美國他被稱為“旋風似的印度教徒”。他自己也因周游西方各國而大受影響。他傾慕英國人的堅忍力和美國人民的活力與平等精神。“美國是世界上推行任何理想最好的場合”，他曾這樣寫信給他在印度的一個朋友。但是宗教在西方的各種表現並不會使他感動，而且他對於印度哲學上和精神上的背景的信心變得更加堅定了。印度儘管衰頹，在他看來，仍然代表著光明。

他宣講着吠檀多的哲學的不二論，深信只有這理論才可能是有思想的人類的未來宗教。因為吠檀多不僅僅是形而上的，而且是合乎理性的，並與外部自然界的科學探究諧和一致。“這宇宙並非超宇宙的任何神祇所創造的，它也非任何外界天仙的產品。它是自生的、自滅的、自顯的，它是無限的萬有存在——這就是梵天。”吠檀多的理想是在於人和他的天賦神性的共同一致；在人身上看出神的存在才是真正的神眼；人為萬物之靈。但是“抽象的吠檀多必須變為日常生活中有生命的——有詩意的——東西；從那無可希望的混亂錯雜的神話中擺脫出來，具體的道德準則才會出現；從那令人迷亂困惑的瑜伽教義中擺脫出來，最科學而合實用的心理學才會出現”。印度之衰微是由于它將自己局限於狹隘眼界之內，故步自封，與其他的民族失去了接觸。而這一來，就沉淪到“木乃伊式的”和“結晶化了的”文明境地了。種姓制度——在它的早期形式里是必要而合乎願望的，而且是意味著發展個性和自由的——竟變得可怕的墮落退化，違反了它的原意，並壓垮了人民群眾。種姓本是社會組織的一種形式，它曾經是而且應該是與宗教

分开的。社会組織应随时代的改变而改变。維惟卡南达热情奔放地譴責了毫無意义的玄学討論和那有关礼仪的爭辯，而特別譴責的是上層种姓的拒人接近的态度。“我們的宗教在厨房里。我們的上帝是烹調用的罐子，而我們的宗教是：‘不要接触我，我是聖潔的。’”

他避开政治，不贊成那时的政客們。但是他一次又一次地強調自由平等和提高民众的必要。“思想和行动的自由是生活、發展和幸福的唯一条件。思想自由和行动自由若不存在，人类、种族以及國家一定就都完結了。”“印度的唯一希望就在群众身上。那些上層階級在形体上和道德上都是毫無生气的。”他想要將西方的進步和印度精神上的背景結合在一起：“用印度的宗教來建造一个欧洲式的社会。……在你的平等、自由、工作和活动力的精神上，你得变成一个西方人中的西方人；而同时在宗教文化和本能方面，你得彻头彻尾地是一个印度教徒。”維惟卡南达的观点愈來愈國際化了。“甚至在二十年前还不过是屬於國家性質的政治学和社会学上的若干問題，也不能單在國家範圍內來加以解决了。它們达到巨大的規模，龐大的形狀，只有用更闊大的國際立場的見解來觀察它們才可以解决。國際組織、國際联合、國際法律就是当今时代的呼声。那呼声表現了休戚相关。在科学上這些問題每天都在同样擴大着眼界。”又說：“若不是整个世界都緊緊跟随在一起，就不可能有任何的進展；并且这是一天比一天變得更加清楚了，要从种族、國家或狹隘的立場來解决任何問題都是永远做不到的。每一种思想都必須變得廣闊起來，直到它包括了整个世界；每一种抱負必須繼續擴大，直到它把整个人类，不，整个有生之倫都归入它的範圍之內。”所有这一切都是与維惟卡南达对于吠檀多哲学的看法

相適合的，他从印度的这端到那端宣講着这种看法。“我全然地相信沒有一个人或一个國家离群索居而能够生存的；無論在任何地方，在自以为偉大、政策关系或自以为神聖的这类虚妄的思想指導下企圖这样作的話——其結果，灾难总是降在那与世隔絕的人的身上的……我們之与世界其他國家的隔絕就是我們衰頹的原因所在，而唯一的补救办法就是回轉到世界其余部分的大潮流中去。动是生命的表征。”

他曾經寫道：“我之为一个社会主义者并非由于我認為它是完善的制度，而是因为半塊面包总比沒有面包要好些。其他的制度曾經試驗过而發現出缺点。讓这种制度來試驗一下吧——如果沒有別的理由，就算是为了它的新奇吧。”

維帷卡南达談到过許多事情，但他的言談和著作中的經常口頭禪是“*abhay*”，意思是不要害怕，要堅強起來。在他看來，人并非可憐的罪人，而是神性的一部分；他为什么要害怕任何东西呢？“如果世界上有罪孽的話，那就是懦弱；要避免一切的懦弱，懦弱就是罪孽，懦弱就是死亡。”那就是郎波尼煞曇（奧義書）的偉大教訓。恐懼產生邪惡、哭泣和哀號。恐懼已經够多的了，軟弱也已經够多的了。“我們國家現在所需要的是鉄打的肌肉，鋼煉的神經，沒有一樣東西能够抵禦的巨人般的意志——它能够窺破宇宙的神秘和秘密，能够用任何方式达到他們的目的，甚至進到海洋的底处，和死神面對面。”他譴責“神靈學和神秘主義……這些令人毛骨悚然的東西；它們里面也許有偉大的真理，但是它們几乎把我們毀滅了……而真理的考驗就在这里——那些使得你在肉體上、智慧上和精神上怯弱的任何東西，你把它当作毒藥一樣地擯棄，这里面沒有生命，這就不可能是正確的。真理是強壯劑。真理是純潔，真理

是知識的一切……尽管它們当中有些微的真理，一般說來，他是使人怯弱的……回到你的卽波尼煞曇去吧，那是光彩煥發的，增強力量的，輝煌燦爛的哲學，拋開所有這些神秘的事物吧，所有這些使人怯弱的東西吧。接受這種哲學吧；最偉大的真理是世界上最簡單的東西，它和你自己的存在一樣地簡單。”而且要謹防迷信。“我與其看見你們是一些迷信的愚人，我寧願看見你們每個人都是十足的無神主義者，因為無神主義者是活生生的人，你還能夠使他有所作為。但是如果迷信鑽了進來，他的頭腦就完結了，頭腦軟化起來了，墮落退化就攔住了生命……賣弄神秘和迷信始終是怯弱的標識。”①

① 上文大部摘錄自斯哇密·維維卡南達所著“從科倫坡到亞爾莫拉的講演集”（一九三三年）與“斯哇密·維維卡南達的書信集”（一九四二年）。兩書均為不二道院出版。在“書信集”的第三九〇頁中，有一封值得注意的信，是維維卡南達寫給一位伊斯蘭教朋友的。他在信中寫道：

“勿論我們是否稱之為吠檀多主義或任何主義，真正的事實是：吠檀多的不二論是宗教和思想方面最好的了。人們只有從這個立場才能以愛慕的心情來看待所有的宗教和教派。我們相信它是未來開明人類的宗教。印度人可能有因比其他種族較早達到這成就而獲得光榮。他們比較希伯來人或阿拉伯人都要古老一些；但是在看法和做法上，將所有人類看作自己的靈魂一樣的實踐的吠檀多的不二論尚有待於在印度教徒間普遍發展起來。

在另一方面，我們的體驗是：如果任何宗教的信徒在日常實際生活上少許接近這種平等的話——這接近也許一般地完全沒有意識到這種行為的深意和基本原則，而這是通常的印度教徒所能够明白理解的——那末，這是那些伊斯蘭教信徒、而也只有伊斯蘭教信徒亦得到的……

為了我們的祖國，唯一的希望就是印度教和伊斯蘭教這兩個偉大體系的聯合——也就是吠檀多的頭腦和伊斯蘭的身體的聯合。

在我的心眼中我看見了未來的完美無瑕的印度從混亂和掙扎中升騰出來，光輝燦爛而不可戰勝，具有着吠檀多的頭腦和伊斯蘭的身體。”這封信的日期是一八九八年六月十日寫于阿爾摩拉。（原注）

維惟卡南达大声疾呼，从印度南端的柯摩林角直到喜馬拉雅山，在这过程中他精疲力竭了。他死于一九〇二年，方三十九歲。

和維惟卡南达同时，而比較起來更是屬於后一代的就是泰戈尔。十九世紀中泰戈尔家族在孟加拉各种改革运动中都發揮了領導的作用。其中有些人具有精神上的才干，也有优秀的作家和藝術家，但是罗宾德罗那特·泰戈尔巍然杰出于他們一切人之上。的确，他的地位在整个印度逐漸成为至高無上莫与抗衡的了。他的充滿了創造性活动的漫長的一生包括了整整兩個世代，而且看起來他几乎是我們現在的人似的。他并非政治上的活动家，但是由于他的过分敏感和献身于爭取印度民族的自由，他就不能够經常地留在他的詩歌的象牙之塔里面了。当他再也不能够容忍某些事态的發展并用先知者的詞句來警告英國政府或他自己的人民的时候，他就一次又一次地从这塔里走出來了。在二十世紀起初十年中風靡于整个孟加拉的抵制英貨运动里面他發揮过卓越的作用；再一次，当阿木利則大屠殺發生的时候，他放弃了他的爵士头衔。他在那教育領域中靜悄悄地开始的建設性的工作已經使國際大学成为了印度文化上的焦点之一。他对印度精神的影响，特别是对于接踵而起的几代人的影响是驚人的。不僅僅是他在寫作中所用的孟加拉文字，而且所有印度的各种現代文字都部分地受到他的著作的陶冶。在幫助將東方和西方的觀念融合一致的工作中，他所作的比任何其他的印度人都多，他并且擴大了印度民族主义的基礎。他是印度最卓越的國際主义者，他相信國際合作，并为國際合作工作着；他將印度的崇高偉大的东西傳達給其他國家，又將其他國家的崇高偉大的东西傳達給他自己的人民。但是尽管他具有一切國際主义的觀念，他总是堅定地站在印度的立場上面，而他的

內心也总是浸透了鄔波尼煞曇的智慧。与通常的發展趨勢相反，他愈老而他的觀點和看法變得愈見激進了。他虽然是一位坚强的个人主义者，他却傾慕着俄國革命的偉大成就，特别是对这革命的教育、文化、衛生各事業与平等精神的普及的各方面。民族主义是一种令人心胸狹隘的信条，而民族主义与占优势的帝國主义發生冲突，就会產生各种形式的失望和复雜的心理。这就是泰戈尔对印度的無限的貢獻——正如甘地在另一不同的方面所作的貢獻一样——他迫使人民在某种限度內从他們狹隘的思想常軌里擺脫出來，并且使他們設想到那些影响着人类的更廣闊的問題。泰戈尔是印度的偉大人道主义者。

泰戈尔和甘地無疑地是二十世紀前半世紀的兩位最突出而具支配力的人物。將他們二位作一对比是有啓發性的。就性格和氣質而論，找不出另外兩個人能够像他們这样地相异了。泰戈尔——一位貴族式的藝術家却轉变为同情無產階級的民主主义者，本質上代表着印度的文化傳統，代表着接受那丰富飽滿的人生并且歌舞欢乐地度过人生的傳統。甘地却更是一位來自民間的人物，几乎是印度農民的化身，代表着印度的另一种古老傳統，那就是自制和禁欲主义的傳統。可是泰戈尔主要地是思想家，而甘地却是一位精力集中而無休無止的活动家。兩人的作風虽有不同，却都具有世界眼光，而同时又都是十足的印度人。他們似乎是代表着印度的迥然不同而又彼此和諧的兩方面，并且是彼此互补其不足的。

泰戈尔和甘地將我們帶到我們現在的时代來了。但是我們正在考慮着較早的时代在人民身上所產生的影响，維帷卡南达和其他的人們特别是由于強調印度过去的偉大以及他們对于过去偉大

的自豪感而在印度教徒身上所產生的影响。維惟卡南达小心地警告着他的人民不要过于凝想过去，而應該瞻望將來。他寫道：“神啊，我們的祖國要什么时候才能从这永远不变的凝思过去里面解放出來呢？”但他自己和其他的人們也曾經呼喚着过去，在这里面存在着一种魔力，而無法把它擺脫。

这种回顧过去并且从中尋得慰借和撑持力的思想，因重温古代文学和歷史以及后來印度在东海的殖民地的事实之發現而更加强了。安尼·白山特夫人在加强印度教中產階級對他們的精神和民族遺產的信心上有一种强大的影响。所有这一切都含有着精神的和宗教的因素，可是也有着强烈的政治背景。正在抬头的中產階級是具有政治上的傾向的，并不大向宗教方面去追求；但是他們想要依附某些文化根源，尋出一些东西以保證他們自己的价值，并且减少一些因外國征服和統治而產生的失望和屈辱的情緒。在民族主义正在成長起來的每一个國家里面，都存在这种不顧宗教而徑自進行的追求和回到过去的傾向。伊朗虽然一点都沒有减弱它的宗教信仰，但却有意地回轉到它在伊斯蘭教以前的偉大时期，并且利用这种追怀來增强它現在的民族主义。在其他的國家中亦复如此。具有着它的一切文化上多样性和偉大的印度的过去，就是整个印度人民——印度教徒、伊斯蘭教徒、基督教徒和其他的人們的共同遺產；他們的祖先都曾幫助造成过这份遺產。后來改而相信其他宗教这个事实并不剝奪他們享受这遺產的权利；正如希臘人在他們改信基督教之后并不曾喪失對於他們的祖先所造成的偉大成就的自豪心情一样，或者如意大利人并不曾喪失對於羅馬共和國和早期帝國偉大时期的自豪心情一样。如果印度的整个民族全都改信了伊斯蘭教或基督教，它的文化遺產也还会遺留下來啓

發他們，并且給與他們以那种由文明生活的悠久歷史以及那些人生問題上的一切精神斗争所賦予人民的均衡和尊嚴。

如果我們是一个独立的國家，如果國內的全体人民能够为共同的前途而通力合作，那我們就会毫無疑問地以同样自豪的心情來观察我們共同的过去的。的确，当莫臥兒的时期，那些皇帝和他們的主要臣僚們——虽然是新來者——都願意將他們与印度的过去打成一片，而且願意与他人共同分享。但是歷史上的偶然事件和过程，加上那無疑地是由于人的政策和弱点的助長，所起的作用是不相同的；而那些來到的变化也会妨碍正常的發展。人們都期望着这新兴的中產階級——他們是來自西方的冲击和工藝与經濟变革的產物——勿論是在印度教徒或伊斯蘭教徒身上都会具有一个共同的背景。在某种程度上，情形是如此的。可是在封建階級、半封建階級和人民群眾中本來不存在的，或者是存在得極有限的差別也会發生。印度教和伊斯蘭教徒群眾彼此之間几乎沒有甚么分別；古老的貴族曾經养成过共同的作風和标准。他們还在遵循着共同的文化，并且还具有共同的習慣和節日。这些中產階級开始在心理上發生分歧，后来在其他方面也發生分歧了。

起初，这些新兴的中產階級在伊斯蘭教徒中是几乎不存在的，他們的規避西方教育，不肯参加工商業以及他們的墨守封建作風就讓印度教徒首先發展了起來，他們从中得了好处而且保持了优先地位。除了在旁遮普由于那里的伊斯蘭教徒比其他地方較易于接受西方教育之外，当时的英國政策是親印度教徒而反对伊斯蘭教徒的。但是印度教徒远在英國人占据旁遮普以前，在其他地方早已經占据了大为优先的地位。甚至在旁遮普，虽然印度教徒和伊斯蘭教徒的条件是比較接近相等的，可是印度教徒具有經濟上

的优点。反外情緒是印度教徒和伊斯蘭教徒的貴族与群众所共有的。一八五七年的起义是兩者都参加的，但是在这起义被鎮压的时候，伊斯蘭教徒們强烈地感觉到——这在某种程度內是正确的——他們是受害較大者。这次起义也結束了复兴德里帝國的任何夢想或幻想。那帝國甚至在英國人到場以前久已就消逝了。馬拉塔人曾經將这帝國打得粉碎，并且占据了德里城。蘭杰·辛格統治过旁遮普。莫臥兒在北方的統治并沒受到英國人的干涉就已經結束，而它在南方也是已經土崩瓦解。但是那幽灵皇帝还坐在德里宮廷之內，虽然他相繼为馬拉塔人和英國人的从屬者和領恩給金的人，但他仍然是一个著名王朝的象征。不可避免地，当起义的时候，尽管他衰微和不情願，起义者还是想把这象征加以利用。起义的結束也就意味着那象征的垮台了。

当人們慢慢地从起义日子的恐怖中恢复过來的时候，他們的心中是一个空白，一个需要一些东西來填滿的真空。無可奈何，英國的統治是不得不接受的，但是与过去脫离关系的結果不僅僅只是產生了一个新的政府；它还產生了怀疑、混乱以及对于他們自己的信心的丧失。的确，早在这次起义以前那脫离过去的現象就已經發生了，在孟加拉和其他地方引起了許多我已經提到过的思想运动。但是那时的伊斯蘭教徒一般地远比印度教徒更为故步自封，他們規避着西方教育，生活在恢复旧秩序的幻想之中。現在不能再做夢了，但是总得要有些东西使他們有所依附。他們仍然在躲避着新的教育。逐漸地并且在經過了許多爭論和障礙之后，賽义德·艾罕默德汗爵士(Sir Syed Ahmad Khan)轉變了他們的想法，使他們傾向英國的教育，并且創辦了阿里迦学院。那学院是走進政府机关的唯一途徑。机关工作的誘惑力表現出强大到足以克

服一向的憤恨和偏見。印度教徒在受教育和在政府机关工作方面早已远为占先的这个事实是伊斯蘭教徒所不喜欢的，而这就成为与印度教徒取同一步驟的强有力的論据了。祇教徒和印度教徒在工業上也是占先，但是伊斯蘭教徒的注意力只是針對着政府机关的工作。

但是即使这种他們活动的新的轉变——这实在只限于比較少数的人——也沒有解决他們內心的疑懼和惶惑。处在同样艰苦境地的印度教徒曾經回顧过去，从古代当中去尋求慰借。古代的哲学和文学、藝術和歷史帶來了某些安慰。罗姆·摩罕·罗易、达耶南达、維帷卡南达和其他的人們發起了新的思想运动。虽然他們吸飲着英國文学的丰富泉流，他們的心中也充滿着他們在兒童时代就已耳濡目染的印度古时聖哲和英雄及其思想和事業、神話与傳說。

这些东西中的很大一部分是也很熟悉这些傳說的伊斯蘭教徒群众所共有的。但是他們，特别是伊斯蘭教徒的上層階級，开始感觉到要他們自己与这些半宗教的傳說联系在一起對他們說來是不很合適的；感觉到对这些傳說的任何提倡都是与伊斯蘭教的精神相違背的。他們到別的地方去探尋他們民族的根源。在某种程度上，他們在印度的阿富汗和莫臥兒时代尋到了这些根源，但这还不十分足以填滿这真空。那些时代是伊斯蘭教徒和印度教徒所共同的，而外族侵入的意識已經从印度教徒的心中消失了。莫臥兒的統治者們被看作就是印度民族的統治者；虽然就奧朗則布而論，是存在着不同的意見的。印度教徒所特別頌揚的亞格伯在近年來沒有得到某些伊斯蘭教徒的贊許，这是一樁意义深長的事情。去年印度人慶祝他的四百年誕辰，各階層的人們，包括許多伊斯蘭教

徒在內都参加了，但是回教联盟避不参加，因为亞格伯是印度統一的象征。

对这文化根源的探求使得印度的伊斯蘭教徒們——那就是說某些中產階級里的伊斯蘭教徒——去研究伊斯蘭教歷史，研究当伊斯蘭教在巴格达、西班牙、君士坦丁堡、中亞細亞和其他地方是一个征服的和富有創造性力量的那些时代。人們对于这段歷史和与鄰近的伊斯蘭教國家的某些接触总是感到兴趣的。还有，哈吉(Haj)節日到麥加朝聖也把各國的伊斯蘭教徒聚集于一堂。但是所有这样的接触都是有限的，膚淺的，並沒有真正影响到印度伊斯蘭教徒的一般眼界，他們的眼界是局限于印度一隅的。德里的阿富汗國王、特別是穆罕默德·突格拉格曾承認过开罗哈里發的地位。君士坦丁堡的奧托曼皇帝后來成了哈里發，但是在印度他們並沒被承認。印度的莫臥兒皇帝是不承認在印度以外的任何哈里發或宗教上的上級的。只有到十九世紀初期莫臥兒的权力完全崩潰之后，土耳其苏丹的名字在印度的清真寺院中才被人提到。在“起义”之后这种称呼就成为公認的了。

这一來，印度的伊斯蘭教徒們就想从追念伊斯蘭教过去的偉大——主要是在其他國家中，和土耳其还繼續着成为实际上是碩果僅存的一个独立伊斯蘭教國这个事实上——尋求出某种心理上的滿足。这种情感与印度的民族主义并不相反，也無矛盾。的确，許多印度教徒是愛慕并且相当熟悉伊斯蘭教歷史的。他們之所以同情土耳其人，是由于他們認為土耳其人是欧洲人侵略下的亞洲牺牲者。然而所強調的各有不同，以印度教徒而論，那种情感并不像在伊斯蘭教徒中那样地会滿足心理上的需要。

在“起义”之后，印度的伊斯蘭教徒們曾經迟疑不决，不知究竟

應該轉到那條路上去。英國政府處心積慮地鎮壓他們甚至比鎮壓印度教徒還要厲害；這種鎮壓特別影響了新興的中產階級（也就是資產階級）可能從中產生出來的那一部分伊斯蘭教徒。他們感覺到一切都完了，他們強烈地反英，並且非常保守。在七十年代，英國人對他們的政策經過逐漸的改變，比較有些善意了。這種改變主要是由於英國政府一貫採取保持均勢和對稱的政策。但是賽義德·艾罕默德汗爵士在這過程中發揮了重要的作用。他深信只有通過與英國當局的合作才能夠提高伊斯蘭教徒的地位。他亟于要他們接受英國教育，因為這就可以將他們從那保守的蝸殼里拉出來。他所見到的歐洲文明給了他很深的印象；的確，從他由歐洲所寫的幾封信中可以看出，他是這樣地眼花繚亂以致心緒失常了。

賽義德爵士是一位熱烈的改革家，他要使近代科學思想和伊斯蘭教調和起來。當然求得這種調和不是攻擊任何基本信仰所能做到的，而是要對伊斯蘭教經典作出唯理主義的解釋。他指出伊斯蘭教與基督教之間的基本相似點。他攻擊伊斯蘭教徒中的閹閹制度，即婦女的隔離。他反對向土耳其哈里發的任何效忠行為。而最重要的是他渴望推行新式教育。民族運動的發動把他嚇住了，因為他認為對英國當局的任何反對都會失去他們對於他的教育計劃的幫助。在他看來那種幫助是要緊的，因此他就竭力緩和伊斯蘭教徒中的反英情緒，要他們避開那時正在形成中的國民大會黨。他所創辦的阿里迦學院所宣布的目標之一，就是“要把印度的伊斯蘭教徒訓練成從屬於英皇政府的有價值而有用的臣民”。他並非因認為國民大會黨是印度教徒占優勢的組織而加以反對；他之反對國民大會黨是由於他認為國民大會黨在政治方面太激進了——雖然在那些日子國民大會黨是够溫和的，並且他需要英國

的帮助和合作。他竭力表示当“起义”的时候，伊斯蘭教徒就整个說來並沒有反叛，而且有許多伊斯蘭教徒还是效忠英國勢力的。他决非印度教徒的反对者，也非教派自治的分离主义者。他曾反复地強調宗教的分歧意見不應該有政治的或民族的意义。他說道：“你們不是居住在同一的土地上嗎？要記着印度教徒或伊斯蘭教徒這兩個名詞只是意味着宗教上的区别而已；除了宗教上的区别而外，一切人——無論印度教徒、伊斯蘭教徒或甚至居住在印度的基督教徒，在这特殊的方面都是屬於同一个國家的。”

賽义德·艾罕默德汗爵士的影响只局限于伊斯蘭教徒中的上層階級的某些部分；他不曾接触到市鎮或農村的群众。这些群众几乎完全与他們的上層階級隔离，而比較远为接近印度教徒的群众。伊斯蘭教徒中的某些上層階級分子是莫臥兒时代統治集团的后裔，而群众却没有这样的背景和傳統。他們中間的大多数人是从小印度教徒社会最低的階層改教而來的，他們的处境最为不幸，最窮苦而且最受剝削。

賽义德爵士有許多能干而知名的同事。支持他的唯理主义見解的其他人們中有：賽义德·契拉格·阿里和納瓦布·穆哈辛·穆勒克。他的教育活动吸引了孟喜·克拉麥特·阿里、德里的孟喜·宰孔拉、納齐尔·艾罕默德博士、希卜利諾馬尼大毛拉和烏尔都文学的突出的人物之一詩人哈利。就在伊斯蘭教徒当中發动接受英國教育和轉变伊斯蘭教徒的思想使他們脫离政治运动这点而論，賽义德爵士是成功的。一个伊斯蘭教徒的教育會議被發起了，这就吸引了在各种職業和政府机关工作的正在兴起的伊斯蘭教徒中產階級。

不过仍然有許多杰出的伊斯蘭教徒参加了國民大会党。英國

的政策变为明确地親伊斯蘭教徒了，或者說得更正确一点，变为贊助伊斯蘭教徒中那些反对民族主义运动的分子了。但是在二十世紀的初叶，在伊斯蘭教徒的年輕一代中，民族主义和政治活动的傾向又变得比較顯著起來。为了轉变这个傾向并且准备下一个安全的通路，于是在英國政府的鼓舞和那政府的主要支持者之一的艾加汗的領導下，回教联盟就在一九〇六年成立了。这联盟有兩個主要目标：效忠英國政府和保障伊斯蘭教徒的利益。

值得注意的是，当“起义”后的时代中，印度伊斯蘭教徒中的所有領導人物，包括賽义德·艾罕默德汗爵士在內，都是古代傳統教育的產物，虽然他們中間有些人后來增加了英文方面的知識并且受到了新思想的影响。新的西方教育在他們当中还没有產生过知名的人物。烏尔都的第一位詩人，而且也是印度这一世紀突出的文学家之一，就是迦利布，在“起义”以前他正当盛年。

在二十世紀的初期，伊斯蘭教徒的知識分子中有兩種趋向：一种是趋向民族主义的，主要是在較年輕的分子当中；另一种趋向是脫离印度的“过去”，而且甚至在某种程度上脫离印度的“現在”，而对伊斯蘭教的各國特别是对給里發运动中心地的土耳其感到較大的兴趣。土耳其的苏丹阿卜杜·哈密德所提倡的泛伊斯蘭教运动在印度伊斯蘭教徒的上層中獲得了某些响应，賽义德爵士却反对这运动，他寫文章來駁斥那些对土耳其和伊斯蘭教王國發生兴趣的印度人。土耳其青年党运动產生了各式各样的反应。开始时，印度的大多数伊斯蘭教徒对这运动有些怀疑，而对苏丹却普遍表示同情，因为將他看作是反抗欧洲列强在土耳其施展陰謀的屏障。但是还有其他的人們——其中就有艾卜勒·凱拉姆·阿薩德在內——却热烈欢迎土耳其青年党和他們所帶來的憲法与社会改革

的諾言。当意大利在一九一一年的黎波里戰爭中出其不意地攻击土耳其，后来在一九一二和一九一三年巴尔干戰爭中又与它作战的时候，一股同情土耳其的驚人浪潮把印度伊斯蘭教徒激动起來了。所有的印度人都有那种同情和焦急的感觉，但是在伊斯蘭教徒中，这感觉更为尖銳，而且几乎好像是切身的事情。最后殘留下來的伊斯蘭教國家受到滅亡的威脅了；他們的未來信仰的穩妥依靠要毀滅了。安沙利医生率領了强大的医药救护隊到土耳其，連窮人也有捐獻；募來的款項比提高印度伊斯蘭教徒本身地位的任何提案所募的款項还要更为迅速。对伊斯蘭教徒來說，第一次世界大战是受折磨的日子，因为土耳其是参加对方作战的。他們感覺沒有办法，無能为力。当戰爭結束的时候，他們的郁積着的情感就在給里發运动中爆發出來了。

在印度伊斯蘭教徒精神的發展上，一九一二这一年也是值得注意的，因为这一年出現了兩種新的周刊——用烏尔都文出版的“新月雜誌”，用英文出版的“同志”。“新月雜誌”是由艾卜勒·凱拉姆·阿薩德（現任國民大会党主席）所創辦的。当时他是一个二十四歲的才气橫溢的青年，他的早期教育得自开罗的爱資哈尔大学；当他还是十多歲的时候，他就以对阿拉伯文和波斯文的学識和深邃的研究見称。此外，他还通曉印度以外的伊斯蘭教世界的事情和其中的各种改革运动以及欧洲的發展情况。他既具有唯理主义者的見解，又深通伊斯蘭教的軼事和歷史，他从一个唯理主义者的观点來解釋經文。他濡染于伊斯蘭教傳統之中，又和在埃及、土耳其、叙利亞、巴勒斯坦、伊拉克与伊朗的杰出的伊斯蘭教徒領袖和改革家們有过許多私人的接触。他深深地受到这些國家中的政治和文化發展的影响。由于他的著作，在伊斯蘭教各國中他可能比較

任何其他印度伊斯蘭教徒要更为知名。凡土耳其被卷入在內的各次战争都引起他的强烈关心和同情；可是他的認識却又不同于那些較年長的伊斯蘭教徒領導人們的認識。他具有更廣闊和更唯理主义的看法，这就使得他擺脫了这些較年長的領導人的封建的狹隘宗教性的和分离主义的認識，而不可避免地就使他成为一个印度的民族主义者。他曾親眼見到在土耳其和其他伊斯蘭教的國家中民族主义成長的情形，他將那种知識应用于印度；而在印度的民族运动中看出了类似的發展。印度的其他伊斯蘭教徒們几乎不知道在別处的这些运动，因为他們蒙蔽于他們自己的封建气氛之中，对別处所發生的事情都毫無了解。他們只想着宗教的問題；如果他們同情土耳其的話，那主要是由于宗教上的結合关系。他們尽管具有那种强烈的同情心，但是对土耳其的民族主义者和頗帶着非宗教性的运动是協調不起來的。

艾卜勒·凱拉姆·阿薩德在他的周刊“新月雜誌”中用一种新的語言向他們講話。这不僅僅在思想和認識上是一种新語言，甚至它的結構也是不同的，因为阿薩德的文體緊湊而有力，虽然由于它的波斯文背景，有时稍为难讀。他使用新的辭句來表达新的思想，而在使烏尔都語文形成現在的那种形式上，这是一个明确的影响。伊斯蘭教徒中較老的保守的領導人們对这一切并没有贊許的反应，并且还批評阿薩德的意見和認識。可是就連他們中的最有學問的人甚至根据經典和古代傳統也不能够輕易地在辯駁和論战上与阿薩德抗衡，因为阿薩德对这些知識恰巧比他們还更淵博。他是一个中世紀的煩瑣哲學、十八世紀的唯理主义和現代見解的奇妙的混合體。

在較老的一代中，也有几个人贊同阿薩德的著述，其中有一位

就是有學問的希卜利·諾馬尼大毛拉，他本人曾經游歷過土耳其，而且和賽義德·艾罕默德汗爵士在阿里迦學院同事過。但是阿里迦學院的傳統在政治方面和社會方面都是特異而保守的。這學院的校董們都是從封建秩序的典型代表者的王公和大地主之中來的。在一連串的與政界保有密切聯系的英國校長之下，它培養出分離主義的傾向和反民族主義以及反國民大會黨的观点。放在學生面前的主要目標就是參加政府機關作一個低級職員。為了那個目標，就必須有一種親政府的态度，並且不能與民族主義和煽動叛變打交道。阿里迦學院集團成為新的伊斯蘭教徒知識分子的領導人物了；他們有時是公開地、而更多的是在暗地里影響了差不多每一次的伊斯蘭教徒運動。回教聯盟的出現大半是通過他們的努力。

艾卜勒·凱拉姆·阿薩德對保守主義和反民族主義的堡壘不是直接進攻，而是通過傳播思想來暗中動搖阿里迦學院的傳統。這位非常年輕氣盛的作家和新聞記者在伊斯蘭教徒的知識界中引起了轟動；雖然年紀較大的人們對他皺眉頭，他的語句在年輕一代的心中產生了激動。由於在土耳其、埃及、伊朗所發生的事件以及印度民族主義運動的發展，那種醞釀本來已經開始了。阿薩德通過指出在伊斯蘭教和同情伊斯蘭教國家與印度民族主義之間并無矛盾而給予了這醞釀以一個明確的趨向。這就有助於使得回教聯盟和國民大會黨比較接近了。阿薩德當他還是一個孩子的时候就親自參加了一九〇六年回教聯盟的第一次大會。

“新月雜誌”沒有得到英國政府代表的承認。根據出版法，政府向該周刊索取保證金，一九一四年它的出版社終於被查抄了。這樣，“新月雜誌”在短短的兩年之后就停刊了。阿薩德後來又出了一種周刊，“傳達報”，但是這新刊物當英國政府在一九一六年將阿

薩德拘留起來的時候，又壽終正寢了。他被拘留了近四年，当他以后出來的时候，他立即成为國民大会党領導人之一。从那时起，他不断地在國民大会党最高的执行部門里工作；尽管他年輕，仍被看为國民大会党的元老之一；在民族和政治問題上以及在有关教派和少数派問題上，他的建議是非常受到重視的。他曾兩任國民大会党主席，并且也曾屢次受过長期的監禁。

另外那份“同志”周刊首創于一九一二年，比“新月雜誌”早几个月。这周刊用英文出版，它特別影响了伊斯蘭教徒中年輕的受过英國教育的一代。它是由穆罕默德·阿里大毛拉主編的，他是伊斯蘭教傳統和牛津大学教育的奇怪的混合体。最初他是以阿里迦傳統奉行者的姿态出現的，并且反对任何積極性的政治活动。但他是一位那样極富才干和活力的人物，因而就不会繼續拘守于那种靜止的体制之內；而且他的語言总是活潑而驚人的。一九一一年孟加拉分割的廢止使他激动，而他对于英國政府善意的信心也动摇起來了。巴尔干战争使他感动，他寫文章來热烈地拥护土耳其和它所代表的伊斯蘭教傳統。他愈來愈反对英國了，土耳其之参加第一次世界大战就完成了这一过程。他在“同志”周刊所寫的那篇有名而非常長的——他的講演和著述并不失之于太短或太簡潔——題为“土耳其人之抉擇”的文章就把那周刊送了命，政府禁止它發行。以后不久，政府逮捕了他和他的兄弟邵克特·阿里，在战争進行的期間和战争結束一年后，他們都是一直被拘禁着的。他們在一九一九年終被釋放，兩人立即都参加了國民大会党。阿里兄弟在給里發运动和在二十年代初期的國民大会党政治活动中都發揮了很卓越的作用，并因此而遭到監禁。穆罕默德·阿里主持过一次國民大会党的年会，多年來是國民大会党最高执行委員

會的委員。他死于一九三〇年。

穆罕默德·阿里的轉變也就是印度伊斯蘭教徒正在轉變中的心理的象征。甚至連那因為要把伊斯蘭教徒與民族主義的潮流隔開而創立起來的、並且完全受着反動的和半封建分子控制的回教聯盟也被迫承認這來自年輕一代的壓力。雖然多少有些不願意，它還是漂向民族主義的潮流，並愈來愈接近國民大會黨了。在一九一三年，它把效忠政府的宗旨改為要求印度自治。艾卜勒·凱拉姆·阿薩德大毛拉在“新月雜誌”中用他那有力的文章鼓吹着這種改變。

十一 凱末爾巴夏。亞洲的民族主義。伊克巴

凱末爾巴夏^①自然地在印度同樣獲得印度教徒和伊斯蘭教徒的人心。他不僅拯救了土耳其免于外國的控制和分裂，而且击破了歐洲帝國主義列強的、尤其是英國的陰謀詭計。但是當土耳其國父（指凱末爾）的政策展開的時候——他的缺乏宗教信仰，取消蘇丹和哈里發的權位，建立一個非宗教的國家和解散宗教團體——對那些比較正統派的伊斯蘭教徒而言，他的人望已經降低了，他們之中對他的現代主義者的政策有一種無言的憤恨。但是正因為這政策使得他在印度教徒和伊斯蘭教徒的較年輕一代人中間更爭聲望了。自從起義的日子以來，印度伊斯蘭教徒心中逐漸滋長起來的夢中樓閣部分地被土耳其國父摧毀了。於是又產生了一種真空現象。許多伊斯蘭教徒用參加民族主義運動的方法來填補了這真空；當然許多人以前就參加了；許多其他的人們則採取超然旁

① 巴夏，土耳其文武高官的尊稱。——譯者

觀的態度，躊躇而懷疑。真正的矛盾是封建的思想方式和近代傾向之間的矛盾。群眾性的給里發運動暫時把封建性的領導掃除了，但那運動的本身在社會和經濟條件上，或在群眾的需要上却並沒有堅固的基礎。運動的中心是在另外的地方，而當它的核心本身被土耳其國父消除了的時候，上層建築就崩潰了，剩下這些伊斯蘭教徒的群眾就惶惑迷亂而不願意採取任何政治行動了。那些潛伏的舊封建領袖獲得了總是支持着他們的英國政策的幫助，又偷偷地爬回到顯著的地位。但是他們不能夠回轉到往日那種不成問題的領導地位去，因為情況已經改變了。在稍晚的時候，伊斯蘭教徒里也出現一種中產階級，而正是在國民大會黨領導之下的群眾性的政治運動的經驗，造成一個很大的差別。

雖然伊斯蘭教群眾和新成長中的資產階級的心理主要是由時勢所形成的，而穆罕默德·伊克巴爵士在影響這中產階級上——尤其是較年輕的一代人上面，是發揮了重要的作用的。群眾則幾乎沒有受到他的影響。伊克巴最初用烏爾都文寫了一些通俗而強有力的民族主義的詩篇。在歷次巴爾干戰爭中，他轉到伊斯蘭教的主題上去了。他受了當時環境和伊斯蘭教徒中的群眾感情的影響，而他本人也影響了這些情緒並且使這些情緒更加強烈起來。不過他遠非一個群眾領導者；他是一個詩人、一個知識分子和一個與舊的封建秩序有淵源的哲學家；他出身於克什米尔的婆羅門家系。在他那兼用波斯文和烏爾都文寫作的優美詩篇中對伊斯蘭教徒知識分子提供了哲學背景，而這一來將伊斯蘭教徒的心智轉引到分離派的方向去了。他的獲得人望無疑地是由於他的詩的質量，可是甚至還不止此，還由於當伊斯蘭教徒的心智正在尋求某個安身立命之所的時候，他滿足了這種需要。往日的泛伊斯蘭教的理想已

經不復有任何意义了；哈里發也沒有了，每一个伊斯蘭教國家——尤其是土耳其都是强烈的民族主义者，对于其他的伊斯蘭民族很少关怀。事实上，民族主义在亞洲正如在其他地方一样是一种占优势的势力，而印度的民族主义运动已經有力地成長起來，并一而再再而三地向英國統治挑战。那种民族主义对印度的伊斯蘭教徒心智具有强大的感召力，而在爭取自由的斗争中大量的伊斯蘭教徒們發揮了主要的作用。可是印度的民族主义受印度教徒所支配并且具有一种印度教的色彩。这样，在伊斯蘭教徒心中就發生矛盾了；許多人接受了那种民族主义，竭力想影响它使它轉变到他們所选定的方向去；許多人对它表示同情，但是却保留超然的态度，把握不定；而又还有許多其他的人开始漂到分离派的方向去了，这是伊克巴的詩篇和哲学的看法曾經为他們作了准备的。

我猜想近年來所喊出的印度分治的呼声是从这背景產生出來的。每一方面都有許多的理由，許多的助因、过失与錯誤，而特别是那英國政府处心積慮的分离政策。但是在所有这一切的后面，还有着它本身所產生的心理背景——且不談某些歷史因素——这是由于在印度的伊斯蘭教徒中產階級的發展迟緩所造成的。印度的內部冲突，除了民族主义反抗外國統治的斗争不計外，本質上是封建秩序的殘余分子和現代主义的思想 and 制度之間的冲突。那冲突存在于全國範圍和每一个主要集团——印度教徒、伊斯蘭教徒和其他——之中。主要由國民大会党所代表的民族主义运动，無疑地代表着走向这些新思想和制度的歷史發展过程的，虽然它設法要使这些適合于某些古老的基礎。由于这一点，它才能吸引在他們相互之間分歧很大的各种类型的人士到它怀抱中來。在印度教徒方面，排外的頑固的社会秩序妨碍了發展；而更有甚者，它嚇倒

了其他的集团。但这社会秩序本身正在暗中被破坏着，并正在迅速失掉它的頑固性，而無論如何都沒有足够强大的力量來阻碍这在最廣泛的政治与社会意义上的民族主义运动的發展，它已經發揮了足够的动力，可以不顧障碍而向前推進。在伊斯蘭教徒方面，封建成份繼續强大着，而通常能够强迫群众接受他們的領導。印度教徒和伊斯蘭教徒中產階級的成長相差一世代或一世代以上，而那种差別在多方面——在政治、經濟或其他的方面都不断表現出來了。这种落后在伊斯蘭教徒中就產生了恐怖的心理。

巴基斯坦，就是那分裂印度的建議，尽管它在情緒上可能感动一些人，当然并不能解决这落后現象，它也許更可能加强封建分子的掌握的时期和延滯伊斯蘭教徒的經濟進步。伊克巴是巴基斯坦这一問題的早期主張者之一，可是他似乎認識到了这主張的生來的危險性和荒謬。爱德華·湯姆孙在叙述到他們的談話时寫道，伊克巴曾告訴他說，他之所以主張巴基斯坦，是由于他的回教联盟大会主席地位的关系，但他确信这建議是对整个印度有害的，而尤其对伊斯蘭教徒有害。大概他改变了他的心意了，或者他以前未曾把這個問題充分地考慮过，因为那时這問題是沒有重要性的。他的整个人生觀与后來發展的巴基斯坦或分裂印度思想并不相适应。

在他的晚年，伊克巴愈來愈傾向社会主义。苏联所取得的偉大進步把他吸引住了。甚至他的詩也有了不同的轉变。他死前的几个月，当他躺在他的病床上的时候，他請人來叫我，我欣然应召前往。当我对他談到許多事情的时候，我感觉到尽管有分歧之点，我們共通之点还是那样的多，而且我感觉到和他相处是多么容易的事情。他那时是处于回憶往事的心情之中，他从一个題目漫談

到另一个題目，我傾听着他的談話而自己說得很少。我頌揚他和他的詩，当我觉察出他喜欢我并对我有很好的看法的时候，我大为欣慰。在我向他告辞之前不久，他向我說道：“你与真納二人之間有甚么相同的地方呢？他是一个政客，而你是一个愛國者。”我希望在真納先生与我二人之間仍然有很多共同之点。至于我成为一个愛國者，至少在这名詞的有限的意义上，我并不知道在这些歲月里這竟是一种特殊的称呼。虽然我很愛印度，但我一直就覺得我們必須要有超过愛國以上的精神才能理解和解决甚至我們自己的問題，而要解决那些整個世界的問題，尤其更应如此。但是伊克巴認為我不太是一个政客，他确实是看对了的，虽然政治抓着我放不下手，并且使我成了它的牺牲者。

十二 重工業的开始。鉄拉克和郭克雷。

分別选举單位制

我为了想要探討一下印度教和伊斯蘭教的各種問題的 背景，并且想了解新提出的巴基斯坦和分治的要求里面所蘊藏的原因，我就得追溯到半世紀以前去。在這一段期間，有許多变化發生了，而在政府表面上的機構所發生的变化还不如在人民氣質上所發生的变化为多。憲法方面有了一点点改進，政府就拿這些來誇耀着，但是，它們對於英國統治的獨裁和滲透一切的特性是絲毫不生影响的；而且它們也未接触到貧窮和失業的問題。在一九一一年，詹姆奢德閣·塔塔先生在称为詹姆奢德的地方創辦鋼鉄厂，这就奠定了印度重工業的基礎。政府用不贊同的态度來对待这个和其他开办實業的企圖，并且毫不加以鼓勵。鋼鉄工業創辦的時候主要是得到美國專家的幫助。它的初期曾經很不穩定过，但是一九一四

到一九一八的战争帮助了它。可是再一次它又萎靡下去了，有落到英國債券持有人手中去的危險，但是民族主义的压力把它挽救了。

工業的無產階級在印度成長起來了；它沒有組織而且孤立無援，農民（工人就是从他們那里出來的）的低得可怕的生活标准阻止了工資的增加和改善。就非熟練的工人而論，那里有几百万的失業者可以随意招募，在这种情形之下沒有一次罢工是能够成功的。第一个工会大会大約是在一九二〇年左右組織起來的。这新兴的無產階級的人数少到不足以影响印度的政治局面；他們是大地上的農民和工人中的滄海一粟而已。在二十年代，產業工人的呼声被开始听到了，不过是微弱的。若非俄國革命迫使人們去重視工業無產階級，这呼声可能是沒有人理睬的。有些大規模和組織完善的罢工也逼使人們去注意。

虽然到处都是農民，并且他的問題是印度最最緊要的問題，但是農民却是更加不声不响，甚至同样地被政治領導人們和政府所忘却了。政治运动的早期階段是受到上層中產階級思想意識的要求所支配的，主要是各職業階層和那些期待着要在行政機構里謀得位置的人們。國民大会党是一八八五年創立的，随着它的成年而一种新派的領袖出現了，他們是更積極而有反抗力，他們代表着下層中產階級大多數人們，还有学生和青年。反对分割孟加拉的强有力的运动產生了許多这一类型能干而積極的領袖人物，但这个新时代的真正象征是馬哈拉斯圖拉的鉄拉克。旧派的領導也是由一个馬拉塔人所代表的，他是一个很能干而更年輕的人，名字叫郭克雷。革命的口号在空中震响着，群情激昂，冲突是不可避免的了。为了防止冲突起見，國民大会党的老前輩、普遍受人崇敬并尊

之为國父的达达拜·瑙罗吉就从隱退中被邀請出來了。这緩和是为时甚暫的，一九〇七年冲突發生了，結果顯然是旧的温和派得了勝利。但是此次得勝是由于組織上的控制和國民大会党当时的有限选举权所造成的。但毫無疑問，絕對大多数在印度有政治头脑的人是贊成铁拉克和他的集团的。國民大会党的重要性丧失了很多，而人們的兴趣轉移到其他的活动上面去了。恐怖的活动在孟加拉出現了。俄國和爱尔兰革命党人所樹立的榜样正在被仿效着。

伊斯蘭教青年們也受到这些革命思想的影响。阿里迦学院曾努力阻止过这些傾向，而現在在政府示意之下，艾加汗和其他的人們發起回教联盟，以政治綱領提供給伊斯蘭教徒們；这一來，就使得伊斯蘭教徒們避开國民大会党了。还有更重要的、而且对于印度的將來發展具有重大意义的，是对伊斯蘭教徒們决定采用分別选举單位制的办法。从此以后，伊斯蘭教徒只能在伊斯蘭教徒各分別选举区内选举并被选举。在他們的周圍造成一道政治壁壘，使他們和印度的其他部分隔开，这对于已經進行了若干世紀而且必然会因工藝的進步而加速的那种統一合并过程是背道而馳的。这壁壘最初是很小的，因为选举区很有限制的，但是随着选举权的每一次擴充，选举区就随之發展，并影响到公众和社会生活的整个組織，像癌一般地把全部体系都毀坏了。它毒害了市政和地方自治而最后造成异想天开的分裂。很久以后，才有了單独的伊斯蘭教工会、学生团体和商会。由于伊斯蘭教徒們在所有这些活动上都是落后的，所以这些团体并非由下而上成長起來的真正有机組織，而是用人為的方法从上建立的，而且它們的領導权掌握在旧派的半封建式的人物手中。这一來，在某种程度上，伊斯蘭教徒的中產

階級以及甚至伊斯蘭教群众也和正在影响印度其他人們的發展的潮流隔离开了。英國政府在印度所制造出的或所維持着的特权階級本就够多的了。現在又用分別选举單位制的办法制造出更多而强有力的特权階級。

它不是一种随着發展中的政治意識而会归于消滅的暫時禍害。它因官方政策的培育而成長起來，蔓延起來，并且將國家当前的真正問題——不管是政治方面的、社会方面的或經濟方面的問題都搞得模糊起來了。它造成分裂和惡感，而这些都是以前所未曾有过的；它增加了依賴人为的支持的傾向而不去想到依靠自己，这样就实际上削弱了那享受特权的集团。

处理在教育上和經濟上落后的集团或少数派的明顯的政策，就是在各方面幫助他們發展，并且把这些缺点弥补起來，特別是用一种前進的教育政策。無論是对于伊斯蘭教徒或对其他的落后少数派，或对最需要帮助的那受着压迫的各階級，这类事情連一点都沒有作。整个爭論集中于附屬的公共機構中的微不足道的委任上面，不僅未能提高一般的水准，而优点往往被牺牲了。

分別的选举区就是这样地削弱了那已經微弱和落后的集团；它們鼓勵着分离主义的傾向，并且阻撓了國家統一的成長，它們否定了民主政治；它們制造出一批最反动的新的特权階級；它們降低了水准；它們移轉了对于全國所共有的真正經濟問題的注意力。首先在伊斯蘭教徒中采用的这些选举区，擴展到其他的少数派和集团里，一直到將印度变为相互鑲嵌而又彼此隔絕着的一个一个小塊而后已。可能它們短时期內曾經作过一些良好的貢獻，虽然我还看不出來，但是無疑地它們对印度生活每一部門所造成的損害是非常大的。各式各样的分离主义的傾向就从那里生長出來，

而最后就提出了分裂印度的要求。

当采用这些分别选举單位制的时候，摩黎勋爵是印度事务大臣。他曾經反对过，但是印度总督的压力終于使他同意了。他曾經在他的日記中指出这样的方法本身所含有的危險性，并且它們会怎样不可避免地延迟代議制度的發展。可能这正是总督和他的同僚們的用意所在吧。在孟得戈—蔡姆斯福的印度憲法改革報告書中（一九一八年）关于这些教派选举区的危險曾經再度被強調过：“根据信仰和階級的划分意味着造成相互反对的政治陣营，并且教導人們用党人的身份而不是用公民的身份來思考……因此我們將教派选举区的任何制度看作是發展自治原則的一种很嚴重的障礙。”





第八章 最后階段(二)民族主义 与帝國主义

一 中產階級的束手無策。甘地出現

第一次世界大战爆發了，政治活动处于低潮之中，主要是由于國民大会党中兩派的分裂，就是所謂極端派和温和派的分裂；另一方面也由于战时的种种拘束和管制。可是有一种趋势是顯著的：伊斯蘭教徒中新兴的中產階級的民族意識正在日益增長，并且正在推动着回教联盟使它接近國民大会党。他們甚至携手合作了。

在大战期間，工業發展起來，并產生了巨大的利潤。孟加拉的黃麻厂，孟買·阿麥达巴德和其他地方的紗厂，獲利达百分之一百到二百。这些利潤的一部分流入那些在頓地和倫敦的外國投資者之手；一部分增加了印度富豪的財富。可是那創造这些利潤的工人的生活却低到令人难以置信的水平——“住在污穢不堪而疾病流行的小屋里”，沒有窗戶和烟囱，沒有水电和衛生設備。这是英國資本所控制的那个所謂宮殿城市的加尔各答附近的情景。在印度資金顯然較多的孟買，有一个調查团發現：在一間十五呎長十二呎寬的房間內竟有六戶人家，大大小小一共三十个人住在一起。其中三位妇女即將分娩，并且每家在那一間房間里還有單用的爐灶。这些是特殊的情形，但却不能算是很例外。他們所描述的是

已經有過了一些改善以後的本世紀二十年代和三十年代的情況；在沒有那些改善以前的情形將是怎樣，那就不堪設想了。^①

我記得曾去訪問過產業工人所居住的幾個貧民窟和小屋；在那里，我氣都喘不過來，一走出來我就眼花目眩起來，我滿懷的恐怖和憤怒。我又記得曾經到吉里雅的一個煤礦的礦井去過，看看有我們婦女同胞在那里工作的情况。我永遠不能忘懷那種來到我眼前的情景或使我感到的震驚，人類竟應該像那樣地工作嗎！後來婦女在地底下工作是被禁止了；但是現在她們又被送回去，據說是因為戰爭的需要要求更多的勞動力。然而同時却有千百萬的男人正在失業和挨餓；男人並不缺乏。只是因為工資那樣低，工作條件又是那樣惡劣，所以不能吸引他們了。

一九二八年，英國職工大會所派的一個代表團來到印度。在他們的報告書內，他們說道：“年年有一百萬印度人為了阿薩密的茶葉而流汗、挨餓和絕望。”孟加拉省的公共衛生處長在他的一九二七——二八年的報告中說，該省的農民“只有一份規定的食物；要是光吃那樣的食物，連老鼠也不能活到五個星期以上。”

第一次世界大戰終於結束了，可是和平並沒有帶給我們救濟和進步，反而給旁遮普帶來了鎮壓的立法和戒嚴法令。我們的人民滿懷着奇恥大辱的感覺和激烈的憤怒。當我國人民正在被壓得粉碎的時候，在冷酷而不斷的剝削過程加深着我們的貧困和暗中毀壞着我們的元氣的時候，一切憲政改革和公職印度化的喋喋不休的談論都是嘲弄和侮辱。我們變成了一個被遺棄了的民族。

① 這些摘錄和事實引自比·希瓦·勞氏所著的“印度的產業工人”(The Industrial Worker in India)，愛倫與恩溫公司(Allen and Unwin)一九三九年倫敦版。這本書談的是印度的勞工問題和工人情形。(原注)

可是我們能够做些什么呢？怎样去改变那惡毒的过程呢？我們好像是在一种全能的怪物掌握之中而無能为力；我們的四肢癱瘓了，我們的心智呆鈍了。農民們卑躬屈節，滿懷恐懼；產業工人也未見得好些。那些中產階級、知識分子本可以在那一片籠罩着的黑暗中充当明灯，可是他們自己也沉淪在这弥漫一切的幽暗里了。在某些方面，他們的情况甚至比農民的情况更为可憐。大批被社会擯弃的知識分子和土地隔絕了，而又不能干什么手工或技術工作，因此就加入了正在擴大中的失業隊伍，沒有依靠，沒有希望，在泥沼中愈陷愈深。少数成功的律師、医生、工程師或職員对于廣大群众起不了什么作用。農民在挨着餓；但是，几百年來对周圍环境所作的不相称的掙扎已教会了他忍受；縱使在貧窮飢餓之中，他也保持着某种安詳而尊嚴的風度和屈从于那全能的命运的心情。中產階級則不然，尤其是那些新兴的小資產階級，他們沒有農民那样的背景；他們發展得不完全，遭受到挫折，不知所从，因为不論是新的或旧的都沒有給他們帶來任何希望。对社会的目的既不能配合，又不能滿意地去做些有价值的事情，而來的却是一連串的痛苦。他們为習俗所支配，生來就是旧式的，可是又缺乏旧的文化修养。近代的思想吸引了他們，可是他們又缺乏它的精神內容——近代社会的和科学的意識。有些人竭力在固执地墨守着过去的死的形式，想从那里來設法解脫目前的痛苦。但在那里是得不到解脫的；因为，正如泰戈尔曾說过的，我們一定不要靠我們已死去的那些东西來养育自己，因为死的总是和死打交道的啊。其他的人則在黯淡失色而徒勞無益地模仿着西方。这样，就像漂泊的船只似的，拼命地想为自己的身心找一些安全的立足之处而不可得；他們就在印度生活的陰暗的水流中無目的地随波飄蕩。

我們能够作些什么呢？我們怎样能够將印度从已經將它吞吸進去的貧窮和失敗主义的泥沼里拖出來呢？这不僅僅是由于不多几年的刺激、苦悶和不安，而是由于若干世代以來我們的人民就在奉献出他們的“鮮血、劳动、汗珠和眼泪”！这种过程深深地侵蝕了印度的心身，毒害了我們共同生活的每一方面；正像那痛苦的疾病漸漸消耗了我們肺部的組織一样，慢慢地但必然地要把我們弄死。有时我們想，某种更急速一些和更顯著一些的过程、类似霍乱症或黑死病还要比較好些。但那不过是刹那間的想法，因为冒險主义不会得到什么結果，江湖医生的办法治不好深入膏肓的疾病。

那时甘地出現了。他像一股强有力的新鮮气流，使我們振作起來，深長地松了一口气；他像一道亮光，穿透了黑暗，并拔去了我們眼睛上的翳障；他又像一陣旋風，吹翻了許多东西，最重要的是激动了人民运用思想。他不是从天而降的；他好像是从印度千百万群众中涌現出來的，講着他們的話，不断地注意到他們和他們的駭人所聞的境遇。他告訴我們道：你們当中所有靠剝削農民和工人过活的人不要再騎在他們的背上；我們要取消那產生貧窮和痛苦的制度。于是政治自由采取了一种新的形式，并且獲得了新的內容。他所講的很多东西我們只接受一部分，有时竟根本沒有接受。但这所有的一切都是次要的。他的教义的精髓是無畏、真理和与这些相关联的行动，他总是关怀着人民大众的福利。我們的古書曾經告訴过我們：个人或民族的最偉大的天賦才能是大無畏精神；这不單是肉体之勇，而是心智上的毫無畏懼。在我們歷史的黎明期，閻那卡(Janaka)和祭言就曾經說過：人民領袖的任务就是要使人民無所恐懼。但是，在英國統治下的印度的主要心情就是恐懼，是一种普遍滲透的使人窒息的絞勒一般的恐懼；怕軍隊，怕警

察，又怕廣布各地的特務；怕官吏階級，怕那意味着鎮壓的法律，還怕監牢；怕地主的代理人，怕放債人；又怕經常待在門口的失業和飢餓。正是為了針對着這弥漫一切的恐懼，甘地的鎮靜而堅決的口號響起了：不要怕。一切就像那樣的簡單嗎？不見得。恐懼會造成幻景，而它的幻景比現實本身還要可怕得多。現實本身若經過冷靜的分析而人們又樂於接受它的後果，它也就不大可怕了。

於是，人民肩頭上的一層恐懼的黑幕就這樣突然地揭掉了，當然還不是整個被揭掉，但已到了驚人的程度。正如恐懼是虛偽的親密伙伴，真理總是追隨着大無畏精神的。印度人民並沒有變得比以前更接近真理，也不會一夜工夫就改變了他們的基本性格；不過，一種非常大的改變是看得出的，因為虛偽和鬼鬼祟祟行動的需要減少了。那是心理上的改變，幾乎像某些專家用精神分析法深入探查病人的過去經歷，發現出他變態心理的根源并向他揭露，這樣一來，也就替他解除那種負擔了。

還有那種心理反應，就是我們因為長期屈服於外國政權而使我們淪於卑賤並受到侮辱所產生的羞惡心情，以及不顧任何可能後果不再低頭的願望。

也許那時我們也並不見得比以前更接近真理，但甘地总是在那里，象徵着不妥協的真理，要把我們拉起來，使我們感到可耻而走向真理。什麼是真理？我不確切知道。也許我們的真理是相對的，而絕對真理是我們所不能達到的。不同的人對於真理可能有而且也確有不同的見解，每一個人都被他自己的背景、教養和情感沖擊所強烈地影響着。甘地也是這樣。但是，對一個個人而論，真理至少是他自己覺得到而且知道是真實的東西。按照這個定義，我不知道有任何別人能像甘地那樣地堅持真理了。對於一個政治

家而論，這是一種危險的品質，因為他講出了他心里的話，並且還讓公眾看到他那內心變化的各種情況。

甘地在各種不同程度內影響了印度的千百萬人民。有些人完全改變了他們的生活氣質；其他的只受到了一部分影響，或者所受到的影響已經消失了，可是也未必盡然，因為有一部分不會完全被拋棄的。不同的人各有不同的反應，而每一個人對這個問題會有他自己的答案。有些人很可能差不多用亞爾西巴德^①的話來說：“此外，當我們聽任何別人講話的時候，不論他口才怎樣好，我們對他所講的簡直全不在心；可是，當我們聽你講話的時候，或是聽別人重述着你所講的話的時候，即使他重述得從來未有的那樣壞，也不管聽的人是男、是女或是小孩，我們都會搖晃不定、心蕩神移的。就我自己來說，各位先生，如果不怕你們說我完全喝醉了的話，我可以發誓，他的話曾對我有過何等特殊的影響——而且至今若是談到這點也還是如此。因為一聽到他說話，我立刻就被一種神聖的熱情深深地感動了，比喝酒狂歡的人還要厲害，我的心跳到嘴里，熱淚開始注滿眼眶——唉，不只我啊，許多別人也是如此。

“不錯，我曾聽說過伯里克里斯^②和所有其他的大演說家，我那時認為他們的口才很好；但他們從來沒有像這樣地感動过我；他們從來沒有使我整個神魂顛倒過，叫我感到我活像是卑賤中的最卑賤者；但是到了近日，馬錫雅斯^③常常使我有這樣的心境，我感

① 亞爾西巴德 (Alcibiades)，雅典的政治家及將軍（公元前四五〇——四〇四年）。初治哲學，曾入蘇格拉底之門。——譯者

② 伯里克里斯 (Pericles)，希臘政治家（公元前四九五？——四二九年），為人善於口才。——譯者

③ 馬錫雅斯 (Marsyas)，希臘神話中的笛仙，此處文中原意系指蘇格拉底。

——譯者

到我簡直不能像以前那樣子繼續活下去了……

而且還有一種東西，我從來沒有在任何別人身上感覺得到——也不是那種你所希望在我身上找得到的東西——那就是羞耻之心。世界上只有蘇格拉底一個人能使我感到羞耻。因為我知道，那是無可避免的事，我應該照他所告訴我的去做。可是我一不在他的眼前，我就會和暴徒們搞在一起，也不管我做的是甚麼了。我好像一個逃亡的奴隸到處亂撞，尽可能地長期躲避着他；等到下次再遇着他的時候，記起我以前所必須承認的一切，我自然就感到羞耻了。

只有這次，我是被一種比蛇更毒得多的東西嚙着了；事實上我被嚙的是那最痛的一口。我被嚙噬了的是心靈，是精神，或是你隨便愛叫它是甚麼。”^①

二 甘地領導下的國民大會黨成為 一個生氣蓬勃的組織

甘地第一次踏進國民大會黨組織就立刻把國民大會黨的黨章完全改變了。他把它變得民主化，並成為一個群眾性的組織。以前它也曾是民主的；但到那時為止，選舉權很受限制，只限于上層階級。現在農民大量涌進來了，在這新的裝束之下，國民大會黨開始像一個摻雜有強大的中產階級成份的龐大的農民組織了。這種農民性質還在增強。產業工人也進來了，但他們是以個人身份而不是以各別的組織身份來參加的。

行動是這組織的基礎和目標，而行動是根據和平方式的。直

① 引自“柏拉圖五種對話集”(The Five Dialogues of Plato)，人人叢書版。
(原注)

到那时，只有在两种办法可供選擇：光是討論和通过決議，要不然就是采取恐怖活动。这两种办法現在都不用了，而恐怖手段尤其受到譴責，因为这是和國民大会党的基本政策相反的。一种新的行动的技巧开展了；它虽然是完全和平的，可是它包含着絕不屈服于那認為是錯誤的事情，因此就得甘心忍受由此而生的痛苦与灾难。甘地是一种奇特的和平主义者，因为他是一位充滿了蓬勃精力的積極分子。他絕不屈服于命运或其他任何他認為是罪惡的东西；他充滿着抵抗的情緒，虽然这抵抗是和平而有礼貌的。

这种行动的号召具有双重意义。一种行动当然包含着对外國統治的挑战和抗拒；还有一种行动是叫我們對我們自己社会上的邪惡作斗争。國民大会党的根本目标是爭取印度自由，并且要用和平行动的方法；但除此之外，國民大会党的主要政綱是全民族的統一，包括解决少数派問題，提高被压迫階級，以及結束賤民階級所受的灾难。

甘地認識到英國的統治主要是依靠恐怖、威風、民众的合作（不論是心願的或非心願的），以及那些依靠英國的統治而持有特权的階級；因此甘地就对这些基礎加以攻击。头衔都应放弃；虽然那些拥有头衔的人只是稍微有些响应，可是大众对英國所頒給的这些头衔的尊重心理消失了，它們变成了耻辱的象征。新的标准和評價樹立起來了；原先給人的印象是那样深的总督官邸的和王公的顯貴豪華，陡然間好像变得極度可笑粗俗，而且不如說是可耻了，因为環繞着它們的正是人民的貧窮和不幸。富有的人也不再那样亟于炫耀他們的富有了；至少在外表上，他們中間很多人都采取了比較朴素的作風；在服裝上，他們几乎和那些比較卑賤的人没有什么区别了。

國民大會黨中一些在不同而更安閑的傳統里被培養出來的較年老的領袖對於這些新的作風不容易接受，對於群眾洶湧澎湃的情緒感到不安。可是那種情緒的浪潮是這樣強有力的沖遍了全國，以致就是那些年老的領袖也不免如醉如狂起來。有很少的幾個人退出了，其中一位是默·艾·真納先生。他的脫離國民大會黨不是由於在印度教徒和伊斯蘭教徒這問題上有任何不同的意見，而是由於他不能使自己適應那種新的比較進步的思想意識，尤其是由於他不喜歡那些充滿了國民大會黨的講印度土話的衣冠不整的群眾。他的政治概念是一種更適合於立法議院或委員會辦公室的高尚的類型。有好幾年他覺得這裡沒有他立足的地方了。他甚至決定要永遠離開印度。他在英國定居了下來，並且在那里消磨了幾年的歲月。

據說，我想這是真的，印度人的思想習慣主要是清靜無為。也許古老的種族會發展出那種對人生的態度；悠久的哲學傳統也會產生這種態度。但是甘地這位典型的印度人卻代表着清靜無為的正相反的一面。他是一位精力絕倫和行動超群的天才人物、活躍者，不但推動他自己而且还推動了別人。在向印度人民的無為主義作鬥爭和改變它的工作中，他比我所知道的任何人所作的工作都要多。

他派我們到農村去，農村地方就有了無數傳布新的行動真理的人在生氣勃勃地活動着。農民被搖撼醒了，並且開始從他的靜寂無為的蝸壳中掙脫出來了。我們所受的影響並不一樣，可是卻同樣地影響遠大；因為我們見到，我們彷彿是第一次見到，居住在泥屋中的村民，他總是被真正飢餓的陰影追逐着。從這些訪問中，我們學習到的印度經濟學比較我們從書本中或從淵博的論文中所

学到的还要多，我們以前所已經受过的那种情感上的體驗加强了，而且証实了；从此，我們不能够再回到我們旧的生活或旧的标准上去了；不管將來我們的見解可能有怎样地改变。

在經濟、社会和其他各种事情上，甘地持有坚强的見解。他未曾試圖將所有的那些見解强迫國民大会党接受过；虽然他通过他的著作在繼續發揮着他的概念，并且有时候在進行中还修改他的見解。但有些見解他力圖迫使國民大会党接受。他進行得很謹慎，因为他要帶同人民和他一起前進。有时他跑得太过头而國民大会党赶不上了，他只得退回他的脚步。并没有很多人全部接受他的見解，也有些人不贊同他的基本观点。但是很多人接受了那些見解，这样的方式在当时情形下是比較合適的。在他思想背景的兩方面中，有着模糊可是相当大的影响：每样事物的根本考驗是看它对大众有利到怎样的程度，縱然目的正确，而手段总是很重要而不能被忽視的；因为手段支配着目的，并且改变着目的。

甘地本質上是一位宗教家，一直到內心最深处他都是一个信奉印度教的人；可是他的宗教信念和任何教条、慣例或仪式無關^①。基本上这与他对道德法則的坚定信仰有关；这种道德法則，他称之为真理法則或爱的法則。在他看來，真理和非暴力主义是一件东西，或者是同样东西的不同方面；所以他差不多在把那些字交換地

① 一九二八年一月，甘地对國際友誼联合会 (Federation of International Fellowship) 說道：“經過了長時間的研究和體驗，我獲得了这些結論：(一)所有宗教都是眞实的；(二)一切宗教都有一些謬見；(三)所有的宗教差不多都和我自己的印度教一样为我所珍愛。我对于別种信仰和我自己的信仰一样的尊敬。因此，就不可能有改变信仰的念头。……我們对別人的祈禱永远不應該說：‘上帝！把你所賜予我的光明賜給他們吧！’而應該說：‘为了他們最高的發展，賜給他們所需要的全 部 光明和眞理吧！’”(原注)

用着。他自称了解印度教的精神，每一句經文或教派習慣凡不合他那种理想主义者的解釋所認為应当的，他都加以擯斥，并称之为竄改或后來的增添。他說道：“我拒絕作我所不能理解的或在道德基礎上不能辯护的那些先例或習慣的奴隸。”因此在實踐上，他奇特地在自由走着他所選擇的途徑，改变着自己并使自己適應着和發揮着他的人生哲学和行动哲学；一切只以他深信應該是那样压倒一切的道德法則的观点为轉移。那种哲学的正确或錯誤是可以爭辯的；但他坚持要以同一的基本标准尺碼來应用在每一样事物上，尤其是衡量他自己。在政治方面，正像在人生的其他方面一样，这对一般人是要產生困难的，有时还会產生誤会。可是沒有一种困难能使他逸出他所選擇的那条正直的路綫，虽然在一定限度內，他也不斷地在適應着变化中的局勢。他所提議的每一种改革，他所給別人的每一个劝告，他都嚴格地应用到他自己身上。他总是帶头做起。他的言語和行动总是互相符合，就像帶在手上的手套那样。因此，不管發生什么样的事情，他永不曾喪失过他的方正；他的生活和工作总是有一种系統的完整性。甚至在他顯然失敗的时候，他的聲望也好像还在增高。

按照他自己的願望和理想去改造的印度的概念究竟是怎样的呢？“我要为这样一个印度尽力：在这个印度，最貧苦的人也將感覺到这是他們的國家，在建國的过程中，他們有有效的發言权；在这个印度，人民之中將沒有高貴的階級和低賤的階級；在这个印度，所有的公共团体都生活得十分融洽；……在这样一个印度，不能使賤民、酗酒与麻醉藥品的灾禍有容身之地……妇女和男子享受同样的权利……这就是我夢想中的印度。”他一方面对他的印度遺產感到自豪，同时他又想賦予印度教以一种一般化的面貌，并且把

所有的宗教都包括在真理的擁抱之中。他不肯縮小他的文化遺產。他寫道：“印度的文化，既不完全是印度教的，伊斯蘭教的，也不是任何其他別的教的；它是一切宗教的融合物。”他又說道：“我希望全世界的文化都在我房屋的周圍盡量自由地傳播着。但我不肯叫任何一種把我吹倒。我也不肯像一個侵奪別人利益的人、一個乞丐或奴隸似的住在別人的屋子里。”他被現代思潮所影響，可是他從不放棄他的根本，並且不屈不撓地堅持不放。

這樣，他就着手恢復人民的精神上的一致性，着手打破那隔在上層的一小群西方化的集團和群眾之間的壁壘，着手從舊的根底中發現出活的因素並在那些活的因素上面建立起來，着手將那些在昏迷和靜止狀態中的群眾喚醒而使他們活動起來。在他那單軌式的而又多方面的性格中，人們所獲得的主要印象是：他和群眾的同一化，和他們在精神上的共通性，和那些不僅是印度而且是全世界的被人強奪的與遭受着貧窮打擊的人們之間的驚人的一致感。甚至宗教也像其他一切東西一樣，和他那要把這些沉淪的人民提拔起來的那種熱情相比，也處於次要地位了。“一個半飢餓的民族是既不可能有宗教，也不可能藝術和組織的。”“無論什麼東西，只要能對千百萬的飢餓人民有用的，在我心裡就是美好的。讓我們今天首先給予生活上必不可少的東西罷，生活上一切的優美和裝飾即將隨之而來……我所希望的藝術和文學是要能夠向千百萬人民表達意思的。”那些不幸的被別人強奪了的千百萬人民常常浮現在他的腦海裡面，每一樣東西似乎都在環繞着他們旋轉。“對千百萬人民說來，這是永遠不變的漫漫長夜或是永遠不變的夢幻。”至於他的大志，他說，就是“要從每一隻眼睛上拭去每一滴眼淚。”

这是不足为奇的，这位惊人的生气勃勃的人充滿了自信和一种非同尋常的精力，为每一个人的平等和自由——但用最貧窮人來做标准以衡量这一切——而挺身奋斗，他迷住了印度的群众，像磁石一般地吸引着他們。在他們看來，他好像是联系着过去和將來，并且使那陰郁的現在只不过是一个通向有生命有希望的將來的踏脚石。这不僅僅是群众如此，而且知識分子和其他的人也是如此，虽然他們的心智会經常感到苦悶或混乱，而要他們从一生的習慣中改变過來那就更困难了。这一來，不但在服从他的領導的那些人当中，并且也在反对他的許多人中間，以及在那些不知所从的中立者当中，他作出了一个巨大的心理上的革命。

甘地控制了國民大会党，但那是一种特殊的控制；因为國民大会党是一个有活动力的、难以駕御的、多方面的組織，充滿了各种不同的意見，是不容易讓人随意領導的。往往甘地緩和了他的立場來適應別人的願望，有时他甚至接受了一个相反的决定。可是在某些他認為非常重大的事情上，他是坚定不移的；他和國民大会党之間曾有过不止一次的决裂。但是他一直是印度的独立和战斗的民族主义的象征，是对所有要想奴役印度的那些人的不屈不撓的反抗者。就是这种象征使得人民聚集在他的身边，接受他的領導，縱然在別的事情上他們并不贊同他的意見。在沒有進行積極斗争的时候，他們并不是老接受他的領導；但当斗争成为不可避免的时候，那象征就变为头等重要，而其他一切都成为次要的了。

于是在一九二〇年，國民大会党、而且在很大程度上全國都采取了这新的而沒有試探过的途徑來反复地和英國势力發生冲突。从那些方法上和所發生的新的局势上看來，那冲突是生來就有的；可是在这一切的后面，并不是什么政治上的战術或策略，而

是为了想要加强印度人民的力量；因为只有靠那力量，他們才能獲得并保持独立。和平的不合作斗争一次接一次地發生着，里面包含着無窮的痛苦，但那痛苦是自己找來的，因此是增加力量的；它不是那种压在許多不願意的人們身上并導致絕望和失敗主义的痛苦。不願意的人处在政府凶狠镇压的大網之中也受到痛苦；而甚至有些願意的人有时也会解体 and 崩潰。但是很多的人一直忠貞堅定，他們因經受过的所有的體驗而变得更坚强了。縱然在时运乖舛的时候，國民大会党也从未投降于优势的力量或屈服于外國統治。它仍旧是印度热烈要求独立的象征，也是它反抗外國統治的意志的象征。就由于这一点，極多的印度人民都同情國民大会党，并且依賴着它的領導；虽然其中有許多人因为这样柔弱或受了环境这样大的影响，以致不能使他們自己有任何作为。在某些方面，國民大会党是一个政党；但它也已經代表了几个政党的共同政綱；而本質上还远不止此，因为它代表着我們很大数目人民的內心願望。它名單上的會員人数虽然有那么多，但仍不过是这廣泛代表性質的一种微弱的反映，因为會員人数并不是决定于人民参加的願望，而是决定于我們达到遙远的農村的能力。我們往往像現在一样成为一个非法的組織，在法律眼光里根本不存在的東西，我們的書籍和文件也被警察沒收过。

就是在沒有進行和平抵抗的斗争的时候，那种不和英國在印度的政府機構合作的一般的态度还在繼續着，虽然它失去了它的積極性質。那当然不是意味着就不和英國人合作。当國大党的政府在許多省份內成立的时候，不可避免地公事方面和政府工作方面有很多的合作。可是，即使这样，那背景还是没有多大改变，許多指示頒發出去了，規定着國民大会党黨員在公职之外的行动。

在印度民族主义和外國帝國主义之間不可能有最后的和平，虽然暫时的妥协和調整有时是無可避免的。只有一个自由的印度才能够与英國在平等的条件下合作。

三 各省的國大党政府

英國議会在經過了好几年調查团、委员会和辯論的工作之后，于一九三五年通过了印度政府組織法。它規定了某种形式的省自治和一种联邦机构。但是，保留条件和制止的条款是这样多，以致政治和經濟的权力仍然繼續集中在英國政府手中。的确，在某些方面它还肯定了并擴大了那个只对英國政府負責的行政官的权限。联邦机构是这样打算着的，它使任何真的進步成为不可能，并且一点也沒有漏洞留給印度人民的代表們去干涉或变更那为英國所控制的行政机构。对于这机构的任何改变或寬放只有通过英國議會才行。这一來，这机构既是帶反动性的，因此若不采取一种革命性的行动，它甚至連自我發展的根芽都不存在。那組織法加强了英國政府和印度王公、地主以及其他反动分子間的联盟。它增加了分別选举区，这一來，就增加了分裂的傾向。它巩固了英國在貿易、工業、銀行業和航業的支配地位，并且制定法令禁止对那种地位作任何干涉——他們称之为“歧視”^①。它將印度的財政、軍

① 在印度的英國工業界和貿易界的代表們对于那些法律上禁止条款的取消还在剧烈地抗拒之中。一九四五年四月，不顧英國人的反对，中央議會通过了一条決議要求把那些禁止条款取消。印度的民族主义和实际上是印度所有的党派和团体都坚决地贊成把它取消；不用說，印度的工業家对这些事更为热心。但值得注意的是在錫蘭的印度商人正在要求在錫蘭取得那种和給在印度的英國商人的完全相同的照顧，而他們对于那种照顧本是憎恨得很有理由的。自身的利益不僅使人見不到正义和公道，甚且使人对邏輯和理智的最簡單的应用也看不見了。（原注）

事和外交事务整个控制在英國人手中。它甚至使总督变得比以前更有权力。

在省自治权的有限範圍內，权力的移轉是、或者看起來是更重要得多。不管怎样，一个民选的政府的地位还是非常特别的。它受着总督权力和一个不負責任的中央当局的各种牽制；甚至省長也像总督一样地能够單單根据他个人的权力去干涉、否决或制定法律，并且几乎能够做他所想做的任何事情，即使是和那些民选的廳長和省議会的意見直接相反。很大一部分的稅收抵押給了各种特权階級而不能动用。高級行政機構和警察受着保障，廳長們几乎不能碰他們。他們的看法是整个專制独裁的，照从前一样地受省長而不受廳長們的領導，而这些人正是民选政府依靠來行使职权的。整个复雜的政府機構从省長下至小官員和警察，还是跟从前一式一样的；只不过在中間某些地方安插了几个对民选議會負責的廳長來尽其所能地干下去而已。如果省長（他代表着英國統治权）和隸屬於他的政府部門和廳長們一致并充分合作的話，那么政府機構可能順利地起着作用。不然的話——这是更为可能的，因为一个民选政府的政策和方法 and 那种旧式的独裁的警察國家的方法完全不同——就必然有着不断的磨擦。即使省長或隸屬於他的各部門并不公开对民选政府的政策有什么矛盾或不忠实，但他們可以阻碍、拖延、顛倒和取消政府所已做的或所希望做的事。法律上并没有什么阻止省長和总督随意行事的規定，甚至他們所作所为和各廳与議會正相反对也沒关系；唯一真正的牽制力量就是怕起冲突。廳長們可能辞职，而又沒有別人能在議會內掌握多数，并且群众騷擾可能随之而起。这是一樁常常在別处發生过的事制國王和議會間的憲法上的老冲突，会引起革命和國王的鎮压。在这

里國王并且还是一种外國勢力，由外國的軍事和經濟權力以及它在这个國內所培植的特殊階級和叭兒狗之類在支持着。

差不多也在这个时候，緬甸从印度划分出來了。在緬甸，英國人和印度人之間，在某種程度上也和中國人之間，在經濟和商業利益上曾經有过冲突。英國的政策就是在緬甸人民当中慫恿着反印和反華的情緒。这政策有过一段時間很起作用；但当它和拒絕与緬甸人以自主的政策結合在一起的时候，它就在緬甸產生了强有力的親日运动，这运动在一九四二年日本進攻时就趨于表面化了。

一九三五年的印度政府組織法是为印度所有各方輿論痛加反对的。它的关于省自治的那一部分固然受到了嚴厉的批評，因为它有很多的保留，而且將权力赋予省長和总督；同时它的联邦部分甚至更为大家所憤恨。联邦本身并没有被反对，一般都承認联邦机构是可望行之于印度的；但那計劃中的联邦只是使在印度的英國統治和既得权益变得巩固而已。只有关于省自治的那一部分是实施的，國民大会党就决定参加競选。但是否应在組織法的規定內接受省政府的职责，这个問題曾在大会內引起了劇烈的辯論。在大多数省分內，大会在此次选举中獲得压倒的勝利，但对于是否接受政府职责仍在躊躇不决，除非事先弄清楚，不会受省長或总督的干涉。几个月后，一些这种样子的模糊保証作出來了，國大党政府就在一九三七年七月成立起來。最后，在十一个省份中，八个省份有了这种政府，剩下來的三个是信德、孟加拉和旁遮普。信德是一个新設的不大穩定的小省。在孟加拉省，國民大会党在議會中是一个最大的單獨政党，但因为沒有得到多数席，所以就沒有参加政府。孟加拉——或者更正确的說來是加尔各答——是英國在印度

投資的總部；在這裡歐洲商業界人士占有驚人的大量代表權。他們人數不多——只有幾千人，但他們占了二十五席，而全省的一般非伊斯蘭教人民大約有一千七百萬人（不包括那些表列種姓）却只占五十席。因此在議會里的這個英國集團對孟加拉的政治占着重要地位，他們可以設立或取消各廳。

國民大會黨不可能接受一九三五年的印度政府組織法，即使作為一個解決印度問題的暫時的辦法也不可能。它保證要爭取獨立，要反抗那組織法。但多數已決定從事省自治的工作。因此它就有了一個雙重的政策：繼續為爭取獨立而鬥爭，同時將建設性的改革方案由議會加以通過。農民問題特別需要迫切的注意。

國大黨黨員和其他集團聯合起來組織聯合政府的問題亦曾予以考慮，雖然因為國大黨有着絕對的多數而并無那種必要。可是在政府工作中尽可能地去聯繫很多人還是有好處的。在一切時候，聯合政府原本並沒有什麼錯；而且的確，在西北邊省和阿薩密省，他們曾同意要採用一種聯合形式。事實上，國民大會黨本身就是一種聯盟或一種為爭取印度獨立的主要願望所結合起來的各個集團的聯合陣綫。儘管在它們里面有這樣的多種多樣性，它已經培養成一種紀律、一種社會見解和一種照它自己的和平方式來作戰的能力。較廣泛些的聯盟是意味着和一些政治和社會見解完全不同而且主要對作官和廳長職位感到興趣的人們的結合。在那局勢之下，衝突是本來就有的；和英國權益的代表者——總督、省長和政府中高級部門的衝突；還有在農業問題與工人工作環境方面和土地上及工業中的特權階級的衝突。那種非國大黨的分子在政治上和社會上通常都是保守的；他們有些是純粹的野心家。如果這些分子踏進政府，他們可能會削弱我們整個的社會綱領，或者無

論如何都会把它阻碍和拖延的。他們甚至还可能一致越过其他的廳長而和省長私相勾結。一个反抗英國政权的陣綫是要緊的，对这陣綫的任何破坏都將对我們的事業有害。那就將弄得沒有緊密的結合力，沒有共同的忠誠，沒有一致的目标，而个别廳長們的看法和步調会轉變方向。

我們的公共生活中，自然也包括着許多只可以称为“政客”的人——他們只能作政客；包括着一些“野心家”——这名词既有好的意义也有坏的意义。在國民大会党和在其他的組織中都有着能干、热誠而愛國的男女，也有着野心家。但自一九二〇年以來，國民大会党就远不僅是一个憲法上的政党，現實的或潛在的革命性行动的气息在環繞着它，并且常常將它置于法律範圍之外。这种行动与通常伴着革命运动而來的暴力、秘密策划和陰謀并無联系，这事实并不减少它的革命性。無論是对还是不对，有效还是無效，是一件可以辯論的事，但顯然地它包含着冷酷的勇气和高度的耐性。放縱于激烈奋發的一时之勇，甚至于死，也許比那在个人自己的心智单独强制之下放弃生活上差不多一切的东西，而且日复一日、月复一月、年复一年地这样坚持下去要容易些。这是一个不論在任何地方很少人能够經得起的考驗，但在印度却有那么多人成功地坚持了下去，这真是令人驚奇的。

在議會內的國大党急切地希望在某些危机把他們压倒之前尽快地通过有利于農民和工人的法案。危机迫于眉睫的那種感覺一直是存在的；在这局勢下，原來就有着危机。差不多在所有的省份內，它們都有由極有限的选举权选出來的上議院；他們代表着土地和工業方面的特权階級。此外还有对于進步立法的其他牽制。联合政府將會增加一些困难，因此就决定除阿薩密和西北边省外，最

初不設立聯合政府。

這決定本身并非最後的，變更的可能性也是保留着的，但是急遽發展中的局勢使對這決定的任何改變更加困難，各省的國大黨政府被迫切需要解決的很多問題所糾纏住了。至於這決定的是否明智，在其後的年代中有着很多爭論，各有各的意見。事後的明智是容易的，但是我仍然認為在政治上和在當時我們所處的局勢下，對我們說來是一個自然而合理的決定。話雖如此，它在教派問題上的後果的確是不幸的，它在許多伊斯蘭教徒中引起了心懷不平和孤立的感覺。這就給反動分子利用它來加強他們自己在某些集團中的地位。

在政治上或憲法上，那個新的組織法或是在各省建立起來的國大黨政府對於英國的政府機構並沒有發生重大影響。實權還是操在原來很久就操着實權的那兒。可是心理上的變化很大，好像是一股電流傳遍了農村。這種變化在農村的地區較在城市中更為顯著，雖然在工業中心地區，工人也同樣地在起着反應。他們感到無限的寬慰，仿佛那壓迫着人民的重担已經移去了；到處可以看到那長期被抑制着的群眾精力得到了解放。對於警察和特務的恐懼至少暫時消失了，甚至最貧苦的農民也增加了他的自尊和自恃心。第一次他感覺到他是算數的、不能被忽視的。政府不再是一個不可知的和不可捉摸的怪物了，在政府與農民之間不再被無數層的官員們所隔開了，那些官員是既不容易接近到更不容易影響到的，他們只是專心致志地去盡量榨取農民。那些掌權的位置現在被這些他所常常見到過、聽到過和談到過的人們所佔據了。有時候，他們還曾一起坐過牢，他們之間有着同志的感覺。

在各省政府總部的所在地——也正是那舊式官僚政治的堡

壘，可以見到很多象征的情景。这些称为省秘書处的所有高級局署集合的地方曾是政府最神聖的处所，那些沒有人能够与之对抗的神秘的法令就是从那里頒布出來的。警察和穿着紅色制服的傳令兵腰間插着閃亮的短劍防护着它的周圍地区；只有那些幸运的人、非常大胆的人或是有錢的人才能通过。而現在，突然間，从城市和農村來的大批人民却進入了那些神聖的周圍地区，并且几乎可以任意地徘徊。他們对于每样东西都感到兴趣；他們走入了通常举行會議的會議廳，他們甚至还窺視廳長們的房間。要阻止他們是不容易的，因為他們不再感到是局外人了；他們对所有的这一切都有着主人翁的感觉，虽然對他們說來，这一切都很复雜而且难于理解。插着閃亮短劍的警察和傳令兵也發呆了；旧的标准崩潰了；象征着地位和权力的欧洲服裝也不再算得什么了。議會的議員和進來的这样多的農民与市民之間很难加以区别了。他們的衣飾往往多少有点相像，多数穿的是手紡的布，头上戴着著名的甘地帽。

旁遮普和孟加拉的情形就大不相同。^①在那里，各廳早在几个月前就成立了，沒有过什么为难，移交的实行也很安定，連生活的表面都沒有起过微波。特別在旁遮普，旧的秩序仍旧繼續着，大部分廳長也都不是新任。他們以前曾是高官，現在还是一样。在他們和英國行政機構之間沒有冲突或緊張的感觉，因为在政治上，那行政機構是高于一切的。

國大党的各省和孟加拉与旁遮普間的不同在公民自由权和政治犯方面立刻变得很顯著了。在孟加拉和旁遮普，警察和特务統

^① “不相同”(Different)一詞，系根据一九四六年紐約版譯出，一九五一年倫敦版作“困难”(Difficult)，似为排字之誤。——譯者

治并未放松过，政治犯亦未釋放。在孟加拉，政府的命运常常要靠欧洲人的投票來决定，另外还有几千名拘留犯，那就是被無定期地关在牢監里好多年，沒有控訴过也沒有審判过的男男女女。而在國大党的各省內所采取的第一个步驟就是釋放政治犯。对其中有几个因暴力行为被判罪的人由于省長不同意而有所拖延。到一九三八年初，这个問題發展到了頂点，有兩個國大党政府（联合省和比哈尔省）真的还提出了辞职。于是省長撤消了他的反对，而犯人獲得釋放了。

四 印度的动力与英國在印度的保守主义

在那些新的省議會里，農村地区拥有大得多的代表权，这就不可避免地所有各議會里引起了一种農村改革的要求。由于那永久佃租制和別的原因，孟加拉省內的佃戶情况是各省中最坏的。其次是其他各大地主（big zamindari）的省份，主要是比哈尔省和联合省。再其次是那些原來就建立着小農地主但大田產也已經發展起來了的馬德拉斯、孟買、旁遮普等省。在孟加拉，那永久佃租制阻碍了任何有效的改革。差不多每一个人都同意那个制度必須廢除，并且連一个官方調查团也曾这样建議过；可是那些特权階級还是在設法阻止或拖延改变那种制度。旁遮普是幸运的，它有着新土地可以自由处理。

对國民大会党說來，農民問題是一个首要的社会問題；在这个問題上，它曾費了很多時間來研究和制訂政策。这問題是各省不同的，因为各省的情况不同而各省國民大会党組織的階級成份也彼此不相同。中央組織提出了一个全印農業政策，各省則加以补充并制訂細節。在这方面联合省的國民大会党是最前進的，它曾

得出一个結論，認為地主制度必須廢除。可是，即使不談那总督、省長和大部分是由地主階級組成的上議院的特权，單就一九三五年的印度政府組織法而論，这也是不可能的。当然除非有一种革命性的激变將这制度本身結束掉，要想有所改变就不得不在这个較大制度的組織內來想办法。这就使得改革很困难，而且是驚人地复雜，比起原先預料所需的时间要長得多。

話虽如此，實質上的農業改革被采用了，農村負債問題也着手处理了。对于工厂里的劳工条件、公共衛生和衛生設備、地方自治政府、低級階段和大学里的教育、識字运动、工業、農村開發以及其他許多問題也曾着手進行。所有这些社会的、文化的和經濟的問題都是为以前政府所不問、所忽視的；它們的任务只在于使警察和稅务部門發揮效率，而对其余事情听其自然。偶然他們也作过一些努力，也曾指派过調查团和調查委員會，它們在好几年的周游各地和工作之后，作出了巨帙的报告。于是那种报告就此被分別地束之高閣，而什么也沒有做。尽管群众的要求很坚决，可是連適當的統計数字都沒有搜集起來。这种統計数字、調查和必要的情报之缺乏嚴重地妨碍了任何方面的進步。因此，这些新的省政府在正常的行政工作之外，还不得不面臨着由于多年來的忽視而造成的堆積如山的工作，而且在每一方面都有着緊迫的問題要应付。他們必須將一个警察國家改变成为一个由社会來加以管理的國家——这絕不是一件容易的工作，而由于他們权力上的限制、人民的貧窮以及各省政府和总督統治下的完全專制独裁的中央当局之間見解的分歧，这就使得这工作更为困难了。

所有这些限制和障碍我們是深知的。在我們的內心，我們認識到，除非环境起了根本的变化，我們不能有很多作为了——因而

我們压倒一切的願望就是爭取獨立；可是我們滿懷着要求進步的熱情，我們也具有力求趕上那些在許多方面已經超過我們那樣遠的國家的願望。我們想到過美利堅合眾國，甚至也想到過一些在着着前進中的東方國家。但是最重要的是我們有着蘇聯的榜樣，它在充滿着戰爭和內爭的短短二十年的期間中，面臨着仿佛是難以克服的許多困難，却取得了驚人的進步。有些人為共產主義所吸引，其他的人則並不如此；但所有的人對於蘇聯在教育、文化、醫療、健康以及民族問題的解決——對於它從舊的糟粕中創造出一個新世界的那種驚人而非凡的努力，都心醉神馳。甚至那一位抱高度個人主義並對共產主義制度的某些方面不感興趣的羅賓德羅那特·泰戈爾也成了這個新文明的敬慕者，他還把這新文明與他本國的今日情況相互對照。在他臨終的遺言中，他提到“俄國曾用了大量的精力以圖戰勝疾病和文盲，並且曾在堅決地掃除愚昧和貧窮方面得到成功，洗清了那遼闊的大陸的面龐上的恥辱。它的文明已從那種一個階級和另一個階級、一個宗派和另一個宗派間的那種令人不快的差別里完全解放出來了。它所獲得的飛速而驚人的進步使我感到快樂，同時也使我感到嫉妒……當我看到別地方的那些二百個民族——不過在不多年前它們的發展還處在非常不同的階段——在和平發展和友好親善中前進的時候，當我環視我自己的國家却眼見一個非常高度進化而聰明智慧的民族正飄流于野蛮的混亂當中的時候，我不由得要把這兩種政府制度來加以對比，一種基於協力合作，另一種則基於剝削；由於這種剝削才可能造成這樣相反的情況。”

如果別人能夠那樣做，為什麼我們不能？對於我們的能力、我們的智慧以及堅持忍耐以求成功的信念，我們是具有信心的。我

們深知这些困难，我們的貧窮和落后，我們的反动集团和反动階級，我們的分裂；但是我們应当面对着它們并且去战胜它們。我們知道这个代价是巨大的，但是我們准备付出这个代价，因为没有比在我們目前的情况下一天接一天地所付出的代价更要大的代价了。但是当英國的統治和占領的外部問題在每一个轉折时机都面对着我們并使我們的一切努力都化为泡影的时候，我們怎样能着手处理我們的內部問題呢？

可是，既然我們在各省政府中有着一些机会，尽管它是受着限制和拘束，我們就想充份利用这个机会。但对于我們的廳長們說來却是一件痛心的事情。因為他們負着过重的工作和責任，而且由于缺乏協調和沒有一个共同的观点，甚至还不能够和那些常設部門分担工作和責任。还有一点不幸的是廳長們的人数实在太少。別人設想他們在过朴素生活和節約公共开支方面会作出一个范例。他們的薪俸很低。我們有一种奇怪的情况，那就是廳長的秘書或一个隸屬於印度文官制度的某些其他的屬員所得的薪俸和津貼，却比廳長的薪水高出四倍或五倍之多。对于那些印度文官的薪俸，我們是不能干預的。同样地，廳長旅行乘二等或甚至乘三等火車，而某些他的屬員却可能在同車中乘头等或是搭乘着貴族气派的華麗客車。

常常有这种說法，認為國民大会党中央执行機構从上面頒布命令來不断地干涉省政府的工作。这是完全不正确的，对于內部行政沒有干涉过。國民大会党执行機構所想望的是：各省省政府对于所有的基本政治事件應該遵循一个共同的政策，而在競选宣言中所規定的國民大会党政綱也應該尽可能地予以促進。特別是，对各省省長和对印度政府的政策應該一致。

省自治是实行了，而中央政府却一些沒有改变，它还是繼續地完全不負責任和独断独行，这样就很容易引起地方观念和分歧参差的增長，因而減弱了印度的統一意識。可能英國政府在推行它的鼓勵分裂分子和分裂趨勢時，原就抱有這種目的。那個不能罷免、不負責任和頑固的印度政府仍舊代表着英帝國主義的舊傳統，它硬得像岩石般地矗立在那里，對所有的各省政府當然採用了一個一致的政策。省長們根據了新德里或西姆拉的指示，也同樣這樣作。如果國大黨各省政府對此各自一套地反應不同，它們就很容易被分別解決掉。因此要緊的是這些省政府必須團結起來組成統一陣綫以對付印度政府。在另一方面，印度政府同樣迫切地要想防止這種合作，它情願個別地跟各省政府交涉，而不提到其他地方的同樣問題。

一九三七年八月，國大黨省政府剛剛成立之後不久，國民大會黨執行機構通過了下列決議：

“工作委員會向國大黨廳長們建議，指派一個專家委員會來考慮那些為國家重建和社會規劃的任何方案所必須解決的迫切而重大的問題。這些問題之解決需要廣泛的調查和資料搜集，也需要一個明確規定的社會目標。其中很多問題在省的基础上是不能很有效地加以處理，因為各鄰省的利益互相關連着的。為了要擬定一個政策以防止水災，利用水來作灌溉之用、考慮土壤侵蝕問題、撲滅瘧疾、發展水力發電和其他規劃，就需要作廣泛的河流測量。為了這個目的，就必須將一條河的整個流域都予以測量調查，就必須有賴於大規模的國家計劃。工業的發展和管理也需要幾省部分地共同而協調的行動。因此，工作委員會建議：第一步，指派一個省際專家委員會來考慮所要面臨的許多問題的一般性質並應建議

那些問題應怎樣處理，進行步驟如何。這專家委員會可以建議，組織特別委員會或局來分別考慮每一個這樣的問題並將要採取的共同行動建議給各有关省政府。”

這決議指出了从前曾經向省政府提出過的建議的性質。它也表明了國民大會黨執行機構是怎樣想要鼓勵各省政府間在經濟和工業範圍內的合作。那種合作不限于國大黨的政府，雖然建議是必須向他們提出的。一個廣泛的河流測量是要跨越省界的；恒河流域的測量以及恒河治河委員會的設立都是尚待完成的最最重要的一件工作，只有獲得了三個省政府——聯合省、比哈爾省和孟加拉省的省政府的合作方才可以實行。

這決議還顯示出國民大會黨對於大規模的國家計劃的重視。可是只要中央政府不在人民控制之下，同時對省政府的束縛又沒有取消，那麼這種計劃是不可能實現的。雖是如此，我們却希望有一些重要的初步工作可能着手，為將來的計劃奠定基礎。不幸的是，各省政府為它們自己的問題忙得那樣，以致拖延了這決議案的實行。到一九三八年終，一個國家計劃委員會組織成立，而我就作了主席。

我常常批評國大黨政府的工作，對於它們進展的遲緩感到焦急。但我回顧過去，儘管有着環繞它們的無數困難，在短短兩年零三個月中的成就，是使我感到驚異的。不幸的是，它們的某些重要工作沒有結成果實，因為正要完成時，它們却辭職了，它們的后任，那就是英國籍省長，後來就攔了起來。農民和產業工人都受到了好處，增加了力量。最重要而具有深遠意義的一項成就是一種叫作基本教育的群眾教育制度。這不但是根據最新的教育原理，而也是特別適合於印度情形的。

每一种特权階級对于進步性的改变都加以阻碍。联合省政府指派的一个調查康波尔紡織工業劳动情况的委员会受到了雇主們——主要是欧洲人但也包括某些印度人——最不客气的接待，所需要的許多事实和数字都被拒絕了。長期以來，工人一直面对着雇主們和政府的有組織的反对，警察又总是听雇主們的擺布的。因此，國大党政府所实行的政策上的变更是为雇主們所憎恨的。关于在印度的雇主們所采用的策略，一位对于印度工人运动有着長期經驗而且是屬於穩健派的比·希瓦·劳氏寫道：“在这場合中（罢工等等），雇主們有着警察的帮助所采用的各色各样的手段和無所顧忌的态度，是一个不熟悉印度情况的人所不会相信的。”大多数國家的政府，在它們現在組織的形式上，都傾向于雇主。这在印度，劳氏指出，却还有另外的一个原因。“除了私人間的仇恨、以外，印度的官員們很少例外地都被一种对工会的恐懼所纏住；如果工会被准許發展的話，它將會助長群众的覺悟。在印度政治斗争周期性地爆發成为类似不合作与和平抵抗运动的时候，他們好像觉得不應該担起关于組織群众的危險。”^①

政府制定政策；議會通过法律；但是这政策的实际执行和这些法律的应用，最后就有賴于各部門和行政人員。这一來，各省政府就不可避免地要依賴那些常設部門，特別是印度文官和警察。这些部門受过不同的独裁的傳統教养；对于新气氛，对于公众的那种坚定果断的态度，对于他們自己重要性的低落，对于他們自己要隸屬於那些他們所慣于逮捕監禁的人，都是很不乐意的。最初，他們为了不知道会發生些什么事所以有些顧慮。但是后來沒有發生过

① 比·希瓦·劳氏所著‘印度的產業工人’，一九三九年倫敦版。（原注）

什么很帶革命性的事情，所以他們漸漸地又恢復了他們的老一套。廳長們要當場干涉一個人是不容易的，只有在很顯著的場合他們才能够这样做。那些部門組成了一個緊密的團體并且團結一致，如果一個人被調動，他的後任大半是和他採取同樣行動。要想整個將這些部門的反動而獨裁的意識突然改變過來是不可能的。有幾個人可能改變，有些人可能會努力來使他們自己適應于新的環境，可是非常大的一部分人的想法就不同，所起的作用也總是兩樣。他們怎樣能够經受一個巨大的改變而成為新秩序的先鋒呢？最多他們只能發出一種消極的遲鈍的忠忱；對於他們所不相信并且有損他們既得權益的這種新的要作的工作，就事論事，是不可能有什么熱烈情緒的。不幸的是，就是這種消極的忠忱往往也很缺乏。

在長久習慣于獨裁方式和不受節制的統治的那些常任的高級官吏之間，感覺到廳長和議員都是些闖入原為他們保留的領域里的不速之客。那種以為他們——這些常設部門特別是其中的英國人——才代表印度，而所有其餘的人都是些無關緊要的附屬物的舊觀念是頑梗不化的。要容忍這些新來者是不很容易的，要接受他們的命令就更加難了。他們的感覺正像一個正統派的印度教徒在不可接觸者闖入了他自己那獨特的宙宇的神聖境地時所可能感覺到的一樣。那個費了那么多力量所建立起來的，而且對他們差不多已成為一種宗教的赫赫威勢和種族优越感正在破裂了。據說中國人是非常愛“面子”的，然而我懷疑他們中間是否有像在印度的英國人那樣熱愛面子的人。對那些英國人來說，這不但是個人的、種族的和國家的威信，這和他們的統治與特權利益也有著密切關係。

然而不得不容忍那些不速之客。但是，在危險的感覺減退以後，那種容忍也就逐漸減低下來了。這種態度滲透了行政機構的所有部門，特別顯著的是在遠離中樞的各区地方，在有關所謂法律和秩序的事件上，是屬於區審判長和警察特權範圍之內的。國大黨政府對公民自由權的重視給了地方官員和警察一種借口，對許多事情就聽其發生，而這種事情原本沒有一個政府能夠允許它發生的。的確，我深信有些時候，那種不愉快的事情最初還是由地方官員或警察所引起的。許多教派的暴動固由於各種不同的原因，但區審判長和警察肯定地說未必總是無罪。經驗証明，對於局勢的迅速而有效的處理是可以使騷動平息的。但我們一再見到的是一種可驚的懈怠和有意的逃避責任。很顯然的，它的目的是要使國大黨政府喪失信用。在各省內，工業城市康波爾就為部分地方官員之十足愚謬和管理不當提供了最顯著的事例，他們這種態度只能說是有意的。教派的摩擦有時引起了地方性的暴動，在二十年代末和三十年代初期曾經更為顯著。國大黨政府就職後在許多方面看來是少得多了。它改變了性質，肯定的已變成了政治性的，而且受到了有意的鼓勵和組織。

常任官吏負有一種效率高的聲譽，這主要是由於它的有效的自我宣傳。但這是很明顯的，在他們所習慣的狹隘的工作範圍之外，他們就毫無辦法也無能為力了。他們沒有受過民主方式工作的訓練，不能夠獲得人民的好感和合作，對於這些人民，他們是又害怕又蔑視。他們對於社會進展的巨大而迅速的規劃也沒有什麼概念，而由於他們的官僚主義和缺乏想像力，他們對於這些計劃只會加以妨礙。除了幾個個別人士之外，在較高級部門里的英國籍和印度籍官員都是如此。這是非常可驚的，他們對於面臨着他們

的新工作是多么的不相宜！

在民选的官員这一方面，当然也有很多無能和不称职的情况。但是他們以精力、热誠、緊密联系群众和从自己的錯誤中去學習的那种願望和能力將它抵消了。他們有活力，有洋溢的生活，有緊張的情緒，有办好事情的願望；所有这些和英國統治階級与他們的支持者的那种漠不关心和保守主义的情形成了奇异的对照。这样，这个富有傳統性的國度——印度就提供了一幅顛倒角色的奇怪圖景。那些作为一个富有动力的社会的代表而來到此地的英國人，現在却成为一个停滯不前的、不改变的傳統的主要支持者了；而在印度人中間倒有很多人代表着一个新的富有动力的体系，热望改革，不但是政治上的改革，而且也热望社会和經濟上的改革。在这些印度人背后，当然还有那就連他們自己或許也几乎体会不到的許多巨大的新的力量在活动着。这种顛倒角色的情形表明了一个事实：那就是英國人过去在印度要是曾經担任过什么創造性的或是進步的角色的話，他們也老早就不再担任了，而現在倒成了一切進步的妨害和障碍。他們官場生活的節拍迟緩，而且沒有能力解决印度当前的任何重大問題。甚至他們的原先还有些明朗性和有力的言論也变得誇張、愚鈍而缺乏任何真实的內容了。

長时期來就有着一種由英國当局宣傳出來的傳說，說什麼英國政府通过它在印度的高級部門，正在为这种艰难而复杂的自治藝術訓練着我們。在英國人來到此地賜予我們以他們訓練的好处以前，我們已經設法度过几千年了，而且獲得相当程度的成功。毫無疑問，我們缺乏很多我們原應該具备的好的品質，而有些誤解的人还甚至說这种缺陷是在英國統治之下產生的。可是，不管我們的缺点可能是些什么，这一点似乎是很顯明的：此間的常任官吏在

任何進步方面都是完全無能領導印度的。正是他們所有的品質使他們自己沒有辦法，因為在警察國家內所需要的那些品質與一個進步的民主社會所需要的品質是迥然不同的。在他們自以為能夠訓練別人以前，他們有必要先去自我改造，先到迷魂河^①去洗一個澡；這樣，他們才也許會忘掉他們的前身是個什麼東西。

在民選的省政府之上，有着專制的中央政府，這種奇特的局面產生了許多奇怪的對比。國大黨的諸省政府是急於要維護公民自由權的，它們阻止了那主要作用在於暗釘着政治家和那些凡有反對政府嫌疑的省刑事調查處的廣泛任意的活動。這種活動是阻止住了，可是帝國刑事調查處繼續在活動，恐怕還要更加起勁。不但我們的信件被檢查，就連廳長們的通信有時也被檢查，雖然這種檢查是不動聲色的在干着而且也未為官方所承認。在過去的二十五年或更多的時期中，沒有一封我寫的並在印度寄出的信——不論是給印度人的或是寄到外國地址的——我不會感覺到它會被某些特務檢查員所看見並且還可能被抄下來的。我用電話講話時也沒有忘記過我的談話可能被偷聽的。寄到我手的許多信也得經過檢查。這並不是說每一封信總是被檢查過；有時候是這樣作的，有時候是抽查。這與戰爭無關，在戰爭時有雙重檢查。

好在我們是在公開執行職務，在我們的政治活動中沒有一點要隱瞞的東西。不過這種不斷地被檢查、被偵查、被竊取消息、被偷聽的感覺是不愉快的。它使人感到惱怒和壓迫，甚至也妨礙了私人的關係。當一個檢查員在肩頭窺看時，要隨心所欲地寫信是不容易的。

^① 迷魂河(Lethe)：希臘神話中的一條河，人飲其水可以忘記過去的一切。

廳長們努力工作着，其中很多人因緊張過度而病倒了。他們的健康惡化，所有的朝氣消逝了，剩下的是憔悴和極度的疲乏。可是一種意志使得他們繼續前進，他們也使得他們的印度文官制度中的祕書和職員們同樣地拚命工作；他們辦公室內的燈火一直亮到深夜。當一九三九年十一月初國大黨政府辭職的時候，很多人都松了一口氣；從那時起，政府機關每天下午准四時就結束，並且又回復到以前那樣到處都是冷清清的、並且不歡迎群眾的、與世絕的隔衙門情況了。生活又恢復到了舊的例行公事和遲緩的節拍了，下午和黃昏可以自由玩玩馬球、網球、橋牌和享受俱樂部生活的快樂。惡夢已經消逝，工作和玩樂又可以像以往歲月那樣地繼續了。不錯，戰爭在進行中，但還不過遠在歐洲，波蘭已被希特勒的軍隊所粉碎而已；但這一切都還相距甚遠，而且無論如何，那戰爭也不過是“奇怪的戰爭”。在士兵們盡了他們的責任、戰鬥着死亡着的時候，這裡也有必須履行的責任，這責任就是要優美而莊嚴地擔負起“白種人的使命”來。

國大黨政府在各省執行職務的一個短短的期間証實了我們的這種信念：印度進步主要的障礙就是那英國人強加於我們頭上的那政治和經濟組織。這是完全正確的，許多傳統習慣和社會的方式與慣例在阻礙着進步，它們是必須要廢除的。但是這些方式和習俗對於印度經濟方面固有的發展趨勢的限制並沒有像英國的政治經濟方面的束縛所給予的限制來得更大。如果沒有那種“鋼鐵骨架”的束縛，發展是必然的；它將激起許多社會的變化以及許多過時習俗與禮儀式樣的終結。因此必須集中注意力於廢除那種體制，否則對於別種事情上所耗費的精力就很少效果，往往徒勞無功。那體制本身就是以半封建的土地所有制度和許多其他的古代

遺物为根据的，并且它也保护了这些东西。在印度的任何民主方法都和英國的政治經濟組織是不相容的，兩者間的冲突是無可避免的了。因此，一九三七——一九三九年間那局部的民主政治一直是处在冲突的邊緣上的。因此，英國官方的見解也認為在印度民主政治就沒有成功过，因为它们們只能够按照維持他們所建立起來的組織、价值和特权階級來考慮这問題。正因他們能够贊同那种馴服而奉承式的民主並沒有出現，而我們的目标却在于各种各样的徹底改变，因此英國当局唯一的办法就是回到一个純粹独裁的政体上去，結束一切民主的伪装。这种見解的發展和欧洲法西斯主义的誕生和成長是有顯著相似之处的。甚至于英國人在印度所引以自豪的法治也被一种戒嚴性質的东西和条例与命令的統治取而代之了。

五 少数派問題。回教联盟。默·艾·真納先生

回教联盟在过去七年中的發展和成長是一个罕見的現象。这个联盟在一九〇六年因英國的鼓励而創立，而且为了要使伊斯蘭教徒中新的一代离开國民大会党，它一直是一个为封建分子所控制的上層階級的小組織。当时在伊斯蘭教徒的群众中这个联盟并無势力，他們几乎不知道这个組織。依照它的組織章程，这联盟只局限于一个小集团和一个使自己永远存在的永久領導权。即使如此，种种事情和伊斯蘭教徒中正在增長的中產階級却把它推向國大党方面。第一次世界大战以及土耳其哈里發权位和伊斯蘭教聖地的命运給予印度的伊斯蘭教徒一种深刻的印象，而使他們有了强烈的反英情緒。按照当时那样組織的回教联盟对于这些觉醒了激动的群众不能給予任何指示或領導；实在說來，这个联

盟驚慌失措，而且在實質上等于消滅了。一个和國民大会党密切合作的新的伊斯蘭教組織——給里發委員會（Khilafat Committee）兴起了。大批伊斯蘭教徒也加入了國民大会党，并且通过它進行工作。在一九二〇——一九二三年的第一次不合作运动之后，伊斯蘭教徒給里發委員會也开始衰敗，因为它存在的理由——土耳其的給里發运动——也消逝了。伊斯蘭教徒群众脫离了政治活动，印度教徒群众在較小的程度上也是如此。但是一批数目相当大的伊斯蘭教徒——主要是中產階級的——还在國民大会党中繼續工作。

在这个时期內，許多小的伊斯蘭教徒組織时作时歇地在發生着作用，常常彼此互相冲突。它們沒有群众关系，除掉英國政府所給予的以外，它們也沒有政治上的重要性。它們的主要作用是替伊斯蘭教徒在議會中和政府其他部門中要求特別权利与保障。在这个問題上，它們真正代表了伊斯蘭教徒的一个明确的观点，因为伊斯蘭教徒对于印度教徒在教育上、政府工作上、工業上和在人口数量上所占的优越地位是怀着怨恨和恐懼的。默·艾·真納先生退出了印度政治，他实在是退出了印度，他在英國定居下來了。

伊斯蘭教徒对于一九三〇年的第二次和平抵抗运动的响应是相当大的，虽然比較一九二〇——二三年是較小的。因参加这次运动而被关入監獄的人当中，至少有一万人是伊斯蘭教徒。几乎全是伊斯蘭教徒的那个西北边省——百分之九十五是伊斯蘭教徒——在这次运动中做了領導和出色的工作。这主要是由于該省內帕坦人中一个为群众所公認、所爱戴的領袖阿卜杜·加伐尔·汗（Abdul Ghaffar Khan，綽号为“边省甘地”）的工作和人格所感召。近來在印度所發生的一切驚奇事情之中，沒有一件比阿卜

杜·加伐尔·汗使他强横好争的人民在巨大痛苦之下接受和平方式的政治行动更令人惊奇了。那种痛苦的确是可怕并且留下了辛酸的回憶；可是他們的紀律和自制是这样的好，帕坦人竟沒有向政府軍隊或向反对他們的其他人們施用暴力。当我们想起帕坦人爱槍勝于爱兄弟，容易激动，向來以为小故而殺人聞名的时候，那种自制就似乎是不可思議的奇迹了。

在阿卜杜·加伐尔·汗領導之下，边省坚决地站在國民大会党一边；其他各处許多有政治覺悟的中產階級伊斯蘭教徒也是如此。在農民和工人中，國民大会党的势力是相当大的，尤其像在联合省这样的省份內，它們有一个進步的農民和工人的計劃。但同样是真實的，伊斯蘭教徒群众就整个說來，却含糊糊糊地在回复到他們旧的地方性和封建性的領導上去，这种領導是以反对印度教徒和其他人們并以保护伊斯蘭教徒利益的姿态出現的。

所謂教派自治問題是一个調整少数人的要求并在多数人的行动之下給予少数人以充分保护的問题。人們一定要記住，在印度的少数派并非像在欧洲的少数种族或少数民族一样；他們是属于宗教方面的少数派。就种族而言，印度是一种拼凑而成的奇怪的混合物，但是在印度沒有發生也不可能發生过种族問題。宗教超越了种族上的分歧，这些分歧就消失于彼此之中而且往往难于辨別。宗教上的界限顯然不是永久不变的，因为从一个宗教可以改信另外一个宗教，而一个改变宗教的人并不因此而丧失他的种族背景或文化上和語言上的遺產。就宗教这个名詞的任何真正意义而論，近來在印度政治斗争中它只發生过很小的作用，虽然这个名詞是常被人利用的。这样的宗教上的分歧并無多大的妨碍，因为彼此之間有着很大的諒解存在。在政治問題上，宗教是被所謂教

派自治主义所代替了，这是一种以宗教社团为基础的狭隘的集团意識，它实际上所关心的是有利害关系的集团的政治权力和担任公职的叙任权。

國民大会党和其他許多組織曾經屢次努力以求在取得各有关集团同意之下来解决这个教派自治問題。虽然得到了某些局部的成功，但始終有一个基本困难，那就是在印度的英國政府的存在和它的政策。英國当然不贊成有任何真正的解决，因为这种解决会加强現已發展成群众規模的反英政治运动。这是一个三角形的斗争，政府能够用給予特別权益的方法以联甲制乙而坐收漁人之利。如果那兩方是足够聪明的話，他們甚至連这种阻碍也能克服，但是他們缺乏智慧和远見。無論何时，只要兩方協議快要达成，英國政府就会采取行动來破坏这均势。

对于像國際联盟曾經规定的那种保护少数民族的一般办法并没有爭执。这一切以及还有許多别的办法都为各方所同意。宗教、文化、語言以及个人和团体的基本权利都受到同样适用于全体人民的民主宪法中基本条款的保护和保証。除此以外，整个印度歷史就是寬宏大度的証据，甚至也是对少数派和不同的种族集团的鼓励的証据。在印度歷史中，沒有东西可以和曾經流行于欧洲的宗教仇恨和宗教迫害相比的。所以，我們用不着到國外去找宗教上和文化上的寬宏大度的道理了；这些都是印度生活中固有的东西。在个人权利和政治权利以及公民自由等方面，我們受到了法國和美國革命思想的影响，我們也受到了英國議會憲政史的影响。社会主义的思想和苏联革命的影响后來進入我國，給了我們的思想以一种强有力的經濟方面的轉变。

除了对于有关个人和团体的所有这些权利給予充分保护以

外，大家都一般地認為，國家和私人組織都应当竭盡所能來消除那些阻撓着個人和任何團體充分發展的社會上及習慣上的一切討厭的障礙；而且還認為應當盡速地協助那些在教育上和經濟上落后的階級以消除他們的缺陷。這對於最下層人民尤其是應如此。此外還有一項規定，婦女應處處和男子一樣地享有各種公民權。

還有什麼呢？還有一種恐懼心，怕多數人可能會在政治上壓倒少數人。一般說來，多數人是指農民和工人，就是指宗教信仰不同的各種群眾，他們不僅長期被外國統治者所剝削，並且也被本國的上層階級所剝削。在宗教、文化等等方面的保障得到確切保證以後，必然會到來的那些主要問題就是與個人宗教無關的經濟問題。階級鬥爭是很可能有的，但不是宗教鬥爭，除非宗教本身代表着某些特權階級。不過，人們是那麼慣於朝宗教分裂的那條路繞去設想，並且是不斷地受着教派自治組織和政府的鼓勵去那樣地設想，以致在許多伊斯蘭教徒的心中一直有着一種恐懼，怕那個主要的宗教團體，即印度教徒的，會壓倒其他團體。即使是一個多數派，它如何能夠損害像伊斯蘭教徒那樣人數眾多的一個少數派的利益，那是不明白的，何況那些伊斯蘭教徒又大多集中於國內某些會變成自治區的地方呢？總之恐懼是無理可喻的。

伊斯蘭教徒的分別選舉單位制（以及後來的別的和更小的集團分別選舉單位制）被採用了，在按照他們人口應占的議席以外，還給了他們額外的當選名額。但是，在民選議會中，就是有了這樣的額外代表也不能使少數變為多數。的確，分別選舉單位制使其中受保護的團體的情形更壞了，因為多數派對它不再過問了，很少有機會進行互相商量與協調，而這種商量與協調，在聯合選舉單位制中的每個候選人在不得不向每個團體請求支持的情況下，是必

不可少的。國民大会党还更进一步地宣称：如果多数派和宗教性少数派之間，在对于触及那个少数派的特別利益的任何問題上有所爭执时，那个爭执不应当由多数票來决定，而应当提交一个公正的法院或者甚至于一个國際法庭來作最后的判决。

在任何民主制度之下，有什么更大的保障可以給予任何宗教少数派或集团，是难以想像的。我們也应当記住，在有些省份內，伊斯蘭教徒实际上是占着多数；并且因为那些省份是自治省，伊斯蘭教徒的多数就总有几分可以为所欲为，唯一的条件是，只要不妨碍某些有关全印度的利益。在中央政府，伊斯蘭教徒也必然会有它重要的一份。在伊斯蘭教徒占多数的那些省內，这个教派自治問題却正相反，因为在那些省內，別的少数集团，例如印度教徒和錫克人，反而向伊斯蘭教徒的多数派要求保障了。所以在旁遮普就有了伊斯蘭教徒—印度教徒—錫克人的三角形的形势。如果为了伊斯蘭教徒而有分別选举單位制，那末，別的人也就替他們自己要求特別保障了。分別选举單位制一旦实行，从中引起的派別、隔膜和困难就無窮無尽了。很顯然，增加某团体的代表名額，只能够在牺牲某些別的团体的利益，把后者的代表名額减少到它的人口标准以下，才做得到。这就產生了奇异的結果，特别是在孟加拉，在那里主要由于有着过多的欧洲人的代表名額，普通选举区的代表名額就减少到可笑的程度。这一來，在印度政治上和在为自由的斗争上作出过有价值的貢獻的孟加拉的知識分子突然認識到：他們受着法律的規定与限制，在省議會中只占了一个極其微弱的地位。

國民大会党犯过許多錯誤，但是这些都是关于手段或策略等比較不重要的問題。很明顯的，就是为了單純政治上的理由，國民

大会党也殷切渴望解决教派問題，以排除阻撓進步的障礙。在那些純粹教派自治的組織中，却没有这种渴望，因为他們存在的主要理由就是要強調自己集团的特殊要求，这就導致在現狀中維持着某种既得權益。國民大会党的黨員中，印度教徒虽占优势，但在會員名册上，伊斯蘭教徒也很多，別的宗教团体如錫克教和基督教等团体亦复不少。因此國民大会党就不得不从全國利益來着想。对國民大会党來說，主要的問題是民族的自由和独立民主國家的建立。國民大会党認識到：在一个像印度这样巨大和多样性的國家內，把全权交給一个多数党來在一切事情上抑制或否定各少数团体的主張，那种簡單类型的民主制度，即使能够建立起來，也并不是令人滿意的，或是值得想望的。我們自然需要統一，并認為这是当然的，但我們看不出有什么理由要把丰富多彩的印度文化生活編成一个單一的类型。所以我們同意要有很大范围的自治和保障文化的成長，以及个人与团体的自由。

不过，在兩個基本問題上，國民大会党的意見是坚决的：全國統一和民主政治。國民大会党就是在这些基礎上建立起來的，它那五十年的成長一直重視這兩点。國民大会党的組織在理論和实践兩方面，的确是我所知道的世界任何地方的最民主的組織之一。通过廣布全國的成万的地方委員會，它訓練了人民，使他們習于民主方式，并在这方面獲得了驚人的成功。像甘地这样一个有支配力而素孚众望的人物与國民大会党發生联系的这个事实，并不减少國民大会党的民主本質。在危急关头和斗争的时候，無可避免地有一种仰望着領袖來領導的趋势，在每个國家都是如此，这种危机是常有的。沒有比称國民大会党为独裁組織更为荒謬絕倫的了，有趣的是：这种責难通常來自英國官方的高級代表，而这个

官方正是在印度的專制政治和独裁主义的精華。

英國政府过去也曾主張过，至少在理論上主張过印度統一和民主政治。它以英國統治帶來了印度的政治統一而自豪，虽則那是一种普遍征服的統一。它又對我們說，它是以民主政治的方式和程序在訓練着我們。但是很奇怪的是，它的政策直接導致了統一和民主政治的否定。一九四〇年八月國民大会党的执行機構迫于不得已而声明：在印度的英國政府的政策是“对于國內紛擾和傾軋的一种直接鼓励和煽动”。英國政府的負責發言人曾經开始公然對我們說，为着某些新的安排，印度的統一也許需要受到牺牲，并且說，民主政治不適合于印度。那就是他們对于印度要求独立和建立民主國家的唯一回答。那个回答附帶地告訴我們，英國人自己的行动顯示出他們为自己在印度所布置的兩個主要任务都失敗了。他們經過了一个半世紀才認識到这一点。

对于教派自治問題，我們沒有得到一个为有关各方所同意的解决办法，当然我們必須分負这个失敗的責任，分担这个失敗的后果。但是，对于任何重要的主張或改革，怎样能使每个人都同意呢？总有一些封建的和反动的分子是反对一切改革的，另有一班人則主張政治、經濟和社会的改革；而在这兩者之間，又有許多各种各样的集团。倘若一个小集团能够对于改革行使否決权，那末肯定地永远不会有任何改革实现。当統治者的政策是要設立并鼓励这类集团的时候——虽然这类集团只代表人口中極其微小的一部分——那末就只有通过成功的革命才能实现改革。印度顯然有着許許多多封建而反动的集团，有些是土生的，有些是英國人制造和培养而成的。它們人数虽少，但是都有英國政府作后盾。

在伊斯蘭教徒中，除回教联盟以外，还出現了各色各样的組

織。比較有歷史和比較重要的組織之一是伊斯蘭教學者協會，它是由來自印度全國各處的擔任宗教職務的人員和舊式學者所組織成的。這個組織在一般觀點上是因襲保守并必然是富于宗教性的，但在政治上却是進步的，反對帝國主義的。在政治方面，它常和國民大會黨合作，其中很多成員也是國民大會黨的黨員，并通過國民大會黨的組織來發生作用。自由黨是後來建立的，它的勢力在旁遮普最大。它主要地代表着下層中產階級伊斯蘭教徒，對於某些特別區域中的群眾也有相當的勢力。穆民（主要是織工階級）人數雖然眾多，而在伊斯蘭教徒中他們是最貧窮、最落后的，又軟弱，又組織得不好。他們對國民大會黨很友好，而反對回教聯盟。因為軟弱，所以他們避免政治行動。在孟加拉省有耕者（農民）協會。在國民大會黨的日常工作和在它的反抗英國政府的許多比較積極的運動中，伊斯蘭教學者協會和自由黨都經常與國民大會黨合作，因此也受過痛苦。除口頭衝突以外從不曾和英國當局發生過衝突的一個主要伊斯蘭教徒組織就是回教聯盟；雖然經過以後種種變化和發展并且有了數量眾多的人參加這個聯盟，它也從不曾扔掉過它那上層階級的封建領導。

還有單獨地但是十分含糊地組織起來的什葉派的伊斯蘭教徒，他們組織的目的主要是為了提出政治要求。在阿拉伯的早期伊斯蘭教中，一個關於繼承王位的殘酷紛爭引起了教派的分裂，兩個團體或宗派就因此產生——遜尼派和什葉派。那種爭論永遠存在，至今還使這兩派分離，雖然這個分裂已不再有政治上的意義了。在印度和在伊斯蘭教各國，遜尼是多數派，在伊朗則不然，因為在伊朗什葉派是多數派。兩派間有時發生宗教上的衝突。在印度的這樣一個什葉派組織是跟回教聯盟分開的、不同的。它主張

由各派参加的联合选举制度。在回教联盟中也有許多杰出的什叶派人物。

所有上面許多和其他一些伊斯蘭教徒的組織（但不包括回教联盟在內）携手合作，發起了自由（阿薩德）伊斯蘭教徒大会，这是一种反对回教联盟的联合陣綫。它那極有代表性和極为成功的第一届會議于一九四〇年在德里举行。

印度教中主要的一个教派自治組織是印度教大齋会，它是和回教联盟相对的一个組織，但沒有回教联盟那样的重要性。它的積極的教派自治性跟回教联盟一样，但它企圖用某些模糊的名詞來遮掩它那極為狹隘的观点，虽然它的观点更在于信仰复古主义而不大是進步的。特別不幸的是，它的領袖中有些人，正如回教联盟中某些領袖一样，肆意作猛烈而不負責任的謾罵。双方的肆意舌战是一种經常的刺激。它代替了实际行动。

回教联盟的教派自治态度在过去往往是执拗而不合理的；但是印度教大齋会的态度不合理也并不亞于联盟。旁遮普和信德的印度教少数派以及在旁遮普內占优势的錫克教集团往往存心妨碍并阻撓和解。英國人的政策就是鼓励和強調这些紛歧，并使教派自治組織重要起來以抵制國民大会党。

对于一个集团或党派的重要性，或总起來說，对于它在人民中势力的考驗，就是选举。在一九三七年印度大选中，印度教大齋会完全失敗了；什么地方都輪不到它。回教联盟略勝一籌，但整个說來它的表現也是可憐的，特別是在伊斯蘭教徒占优势的各省。在旁遮普和信德它完全失敗，在孟加拉它只獲得部分的成功。在西北边省，國民大会党后來組織了政府。在伊斯蘭教徒占少数的各省，整个說來，回教联盟得到了較大的成功，但是也有些独立的伊

斯蘭教团体和个别的伊斯蘭教徒被选为國民大会党議員。

于是一个为回教联盟反对國大党省政府和反对國民大会党本身組織的驚人运动就兴起了。日复一日地重复着說，那些省政府对于伊斯蘭教徒犯有“暴行”。那些省政府的廳長中也有伊斯蘭教徒，不过他們并非回教联盟的成員。究竟这种“暴行”是些什么，通常都不講出來；或許是些与政府毫不相干的無足輕重的地方事件被歪曲誇大而已。有些不久都糾正了的某些部門的小錯誤也成了“暴行”。有时候完全捏造的毫無根据的控訴也被提出來了。甚至还發表了报告，內容荒謬，簡直与任何事实都不符。國大党省政府曾請那些提出控訴的人提供詳細情節以便調查，或是親自前來由省政府协助調查。可是沒有一個人利用这种提議，而那个反对的运动却繼續下去未加制止。一九四〇年初，就在國大党各廳長辞职后不久，当时的國民大会党主席普拉沙德博士曾致函馱·艾·真納先生，并發表了一个公开声明，邀請回教联盟將任何对國大党省政府的控訴提交联邦法院調查和判決。真納先生拒絕了这个提議，并且指出可能有一个皇家調查团被派來处理此事。要指派任何这样一个調查团是沒有問題的，而只有英國政府才能够这样办。有几个曾在國大党省政府执政期內任职的英國省長宣称說，在对待少数派这个問題上，他們沒有見到过什么令人不滿意的事情。依照一九三五年的印度政府組織法，他們是被特別授权來保护少数派的，如果遇到有任何这种需要的話。

我对于希特勒取得政权后的納粹宣傳方法曾經作过一番縝密的研究，我驚奇的發現在印度正有着極相类似的情形。一年后，在一九三八年，当捷克斯洛伐克正面臨着苏台德危机的时候，回教联盟的發言人就研究了納粹在那个地方所用的种种方法，并且还對

它加以称道。他們將苏台德地区德國人的地位与印度的伊斯蘭教徒的地位相比。暴力行为和演說中及某些报纸中的煽动言論变得顯著了。一个國民大会党的伊斯蘭教徒廳長遇刺了，可是沒有一个回教联盟的領袖对此加以譴責；实际上，这件事是被寬恕了的。其他形态的暴力也时常出現了。

我为这种种發展和为公众生活水平的普遍降低而感到非常沮丧。暴力、粗鄙和不負責任的行为在增加之中，而且好像还受到回教联盟負責諸領袖的贊許。我曾致函这些領袖中的几个人，請求他們制止这种傾向，但是毫無結果。就國大党省政府而論，能把每一个少数派或别的集团拉过来，那顯然是对他們自己有利的；他們也曾尽力这样做过。真的，某些方面还有过抱怨，說國民大会党是牺牲别的集团而过份地偏爱伊斯蘭教徒。然而这不是一个关于那可以补救的某种特殊怨恨的問題，也不是一个对于任何事物作合理考慮的問題。在回教联盟的成員或同情者方面有着一种經常的运动，他們要伊斯蘭教徒群众相信某种可怕的事情正在發生，而國民大会党应負其責。这种可怕的事情究竟是什么，又似乎沒有人知道。但在所有这一切叫囂和咒罵的后面，肯定地必有一些道理的。不在这里就在別处。在补缺选举时所提出的口号是“伊斯蘭教在危机中”，而且要求投票人在神聖經典上宣誓投回教联盟候选人的票。

所有这一切对于伊斯蘭教徒群众有着确切的影响。然而使人驚奇的是还有那么多的人抗拒这种要求。在补缺选举中，联盟獲得了大部分的勝利，也有一些失敗；即使在他們獲勝的时候，也很有一小部分伊斯蘭教徒选举人投了反对票，这些人是較多地受了國大党農村計劃的影响的。但是，在回教联盟的歷史上，它是第一

次獲得了群众支持，而开始發展为一个群众性的組織。我对于發生这种情形虽然很感到遺憾，但我也有点欢迎这种發展，因为我認為这可能会最后導致那种封建領導的改变，而比較進步的分子可以出头。到那时为止，真正的困难在于伊斯蘭教徒在政治方面和社会方面的極端落后，使得他們易于受反动領袖的利用。

默·艾·真納先生本人比回教聯盟內他的大部分同事要進步一些。真的，他是远勝过他們的，因此他就成了一个必不可少的領袖。在公开的演講台上，他承認他大不滿意于他同事們的机会主义和有时候他們那些更坏的缺点。他很知道伊斯蘭教徒中很大一部分進步的、無私的、勇敢的分子已經参加了國民大会党，而且和國民大会党一起工作。然而一种命运或事勢的过程却將他投入了那些正是他所輕視的人中去了。他是他們的領袖，但是他只有將自己当作他們那套反动的思想意識的俘虜的时候，才能保持他們的團結。就这些意識形态說來，他并不是一个行不由己的俘虜，因为不管他外表是怎样地現代化，他是屬於一种几乎不懂現代政治思想或現代政治發展的那旧一代的人物。关于籠罩着今天世界的經濟問題，他似乎完全無所知。第一次大战以來世界各处所發生过的許多驚人事件顯然对他沒有發生过影响。当國民大会党在政治上向前躍進的时候，他脫离了國民大会党。当國民大会党發展了一个經濟的和群众的观点时，他和國民大会党的距离就更远了。但是真納先生在思想意識上似乎还留在三十年前的那个老地方，或者还不如說更后退了，因为他現在对于印度的統一和民主都責難起來了。他曾說过：“在那种西方民主政治的無意識的觀念基礎上建立起來的任何政府組織都是不能存在下去的。”經過了很長的時間才使他認識到，在他以前相当長的一段生活中所主張的都是無

意識的东西了。

甚至在回教联盟中，真納先生也是一个孤独的人物，他和他最密切的一起工作的人們都保持着距离，廣泛地但是冷淡地被敬仰着，人們对他畏懼多而爱戴少。作为一个政客，他的才干是肯定的，但是由于某种原因，那种才干是和今日英國在印度統治的特殊情况緊緊的結合在一起的。作为一个律师—政客，作为一个策士，他是出色的，他以为在一个民族主义的印度和英國势力之間他占了一个举足輕重的地位。如果情况不同而他不得不面臨着一些真正的政治和經濟問題的时候，他的才干能够对他有多大的帮助就很难說了。也許他自己对这点也抱有怀疑，虽然他对自己是自命不凡的。这也許可以說明为什么他內心会有那种反对变革而讓种种事情照旧進行的潛意識的想法，为什么他要避免和那些不完全同意他的人們討論并冷靜地考慮問題。他和目前这种式样配合得起來了；但是否他或任何別人对于一种新的式样也配合得起來就很难說了。什么热情在鼓动着，为了什么目标他在斗争？还是除了那种玩弄一个富于魅力的政治性棋局使他常有机会喊“將一軍”的消遣愉快之外，他就没有什么主要的热情了嗎？他似乎对于國民大会党有着一种与年俱增的仇恨。他的嫌惡和不喜欢是很顯著的，可是他喜欢些什么呢？他虽然具备了那么多的力量和頑强性格，但他却是一个奇特的消極性的人物，对他的合適的标志最恰当的可能是个“否”字。因此，想要了解他的積極方面的一切企圖都失敗了，沒有人能够抓得住他的这一方面。

自从英國統治印度以來，伊斯蘭教徒中只產生过很少的現代类型的突出的人物。他們曾產生过一些值得注意的人；但是，一般說來，这些人代表着旧文化旧傳統的繼續，不容易配合現代的發

展。这种不能与变化中的时代一起前進，不能使他們在文化方面和其他方面适应于新的环境，当然并不是由于任何內在的缺点。它是由于一定的歷史因素，是由于新的工業中產階級發展的迟緩以及伊斯蘭教徒过份封建的背景，这閉塞了發展的途徑并阻止了才智的解放。在孟加拉，伊斯蘭教徒的落后最为顯著，但顯然这是由于两个原因：在英國統治的初期，他們的上層階級毀滅了；另一事实是極大部分都是些从久已失掉發展和進步机会的印度教中最低階層改教的人。在北部印度，那些有文化的上層階級伊斯蘭教徒为旧的傳統習慣和土地制度所束縛住了。近年來，那里有着一种顯著的改变，在印度伊斯蘭教徒中也有一个新兴的中等階級在迅速發展起來；但是，就是在目前，在科学和工業方面他們还是远落后于印度教徒和其他人們。印度教徒也很落后，有时甚至比伊斯蘭教徒更为頑固，更为傳統的思想方式和習俗所束縛；但是，尽管如此，他們在科学、工業和其他領域都曾產生了一些非常卓越的人物。小小的祆教徒集团也曾產生了一些現代工業中的出色領袖。我們很有趣的注意到：真納先生的家族原來是印度教徒。

过去，在印度教徒和伊斯蘭教徒中，很多才智之士都加入政府的工作，因为那是一条最吸引人的开放着的道路。自从爭取自由的政治运动开展以后，那种吸引力已經减少，許多能干、热誠和勇敢的人都已被吸收到國民大会党里去了。这一來，很多最优秀的伊斯蘭教徒都加入了國民大会党。在最近几年，有些年輕伊斯蘭教徒还加入了社会党和共產党。除了热心的進步的人士以外，伊斯蘭教徒在領袖品質方面是非常低劣的，他們視政府工作为唯一的發迹途徑。真納先生却是一个另外类型的人物。他能干、倔强，沒有許多其他的人那样易于为官职所誘惑的缺点。因此，他在回

教聯盟中的地位就变得無与倫比，而能獲得为回教聯盟中很多其他杰出人物所不能獲得的尊敬。不幸的是，他的倔强的性格阻止了他对于任何新思想的虚心接受，而且他在他自己組織中的那种不成問題的掌握力，使得他不能容忍自己組織中和別的組織中与他意見不同的人。他就是回教聯盟。但就發生了一個問題：当回教聯盟正在变成一个群众性組織的時候，这个具有过时思想的封建領導还能够維持多久呢？

当我任國民大会党主席的時候曾几度致函真納先生，請他准确地告訴我們，他想要我們做些什么。我問他：聯盟需要的是什么？它的明确目标又是什么？我也想知道聯盟对于國大党省政府有什么憤懣的地方。我原來的意思是用通信來澄清一些問題，然后当面討論其中所引起的各种要点。真納先生給我冗長的回信，但对我并無啓發。很意外地，他是怎样在避免告訴我——或是其他的人——他所需要的是甚么，聯盟所憤懣的又是什么。我們屢次交換信件，可是他那些信中总是同样地空洞模糊，同样沒有結論，使我不得要領。这使我感到詫异并且使我毫無办法。真納先生似乎一点也不願意作肯定的表示，并且根本不亟于獲得一个協議。

其后，甘地先生和我們当中其他的几个人曾几度会晤过真納先生。他們談了好几个鐘点，但是从來沒有超出过初步階段。我們提議國民大会党和回教聯盟的代表們应当会面并討論一切共同有關的問題。真納先生却坚持在开会討論以前我們必須公开承認：回教聯盟是印度伊斯蘭教徒的唯一有代表性的組織，而國民大会党应將它自己看作是一个純粹印度教的組織。这就產生了一種顯明的困难。我們当然認識到回教聯盟的重要性，并且由于这点我們才向它打交道。但是我們又如何能够忽視國內的許多其他伊

斯蘭教組織呢？其中有些還是和我們有密切聯系的。還有多數的伊斯蘭教徒是在國民大會黨內而且是在我們的最高執行機構之中的。如果承認了真納先生的主張，實際上就是意味着要將我們的伊斯蘭教徒老同事們從國民大會黨里趕出去；並且宣布，國民大會黨對於他們是享以閉門羹的。這就要改變國民大會黨的基本性質，要將它從一個對一切都公開的全國性的組織變為一個教派自治團體了。那對我們說來是一件不可想像的事。如果國民大會黨還沒有存在的話，我們也不得不建立起一個對於每個印度人都公開的全國性組織的。

我們不能夠理解真納先生為什麼要堅持這一點而拒絕討論任何其他問題。再說，我們只能得出一個唯一的結論：他既不願得到任何協議，也不願有任何肯定的表示。他滿足於讓問題拖延下去，並用這種方式希望能夠從英國政府方面得到更多的東西。

真納先生的要求是根據他近來提出的一個新理論，他說印度是兩個民族組成的，就是印度教徒和伊斯蘭教徒。我不懂為什麼只有兩個，因為，如果民族以宗教為根據的話，那末在印度就有很多的民族。兩兄弟之間，一個可能是印度教徒，而另一個是伊斯蘭教徒；這樣他們就要屬於兩個不同的民族了。在印度大部分農村內，這樣的兩個民族是在不同比例上存在着的。這些是沒有界限的民族；它們是相互交錯的。一個孟加拉的伊斯蘭教徒和一個孟加拉的印度教徒住在一起講着同樣的語言，並且有着很相同的傳統和習慣，而是屬於不同的民族。所有這一切都很難理解；這好像是回到某種中世紀的理論上去了。民族究竟是怎樣一種東西，這是很難下定義的。民族意識的基本特征可能是一種同屬一體和一致對外的感覺。就整個印度而論，這特征表現出了多少，可能是一個爭

論之点。甚至可能說，印度过去是一个多民族的國家發展起來的，而逐漸地獲得了民族意識。但是，所有这些都是在理論上的抽象概念，与我們差不多沒有关系。今天，最強大的國家都是多民族的國家而同时又發展着一个民族意識，例如美國或苏联。

从真納先生的“兩個民族”的理論發展出了巴基斯坦的概念，也就是割裂印度的概念。当然那样並沒有解决“兩個民族”的問題，因為它們是散布在全國的。可是它將一个形而上的概念具体化了。这又引起了許多贊成印度統一的人的強烈反应。通常說來，國家統一是一件当然的事情。只有在國家統一遭到反对或攻击或企圖把它分裂的时候，統一才真的覺得可貴，而要保持統一的積極反应就發生了。所以，各种分裂的企圖有时实际上反倒会幫助將統一緊密地結合起來了。

在國民大会党和那些宗教自治組織的觀點之間有着基本的分歧。后者主要是回教联盟和印度教中的一个相等的組織——印度教大齋会。这些教派自治組織虽在理論上拥护印度的独立，却更热心于为它們的各自集团要求保障和特別权益。为了这种特別权益，他們就不可避免地要仰望着英國政府，而这就使得他們避免和英國政府發生冲突。國民大会党的觀點是那样地集中于爭取一个統一自主的印度，以致其他一切都是次要的了；而这就意味着和英國势力的無休無止的冲突和磨擦。國民大会党所代表的印度民族主义是反对英國帝國主义的。國民大会党还曾進一步地發展了農業的、經濟的和社會的方案。不論是回教联盟或印度教大齋会都从未考慮过任何這樣的問題或企圖擬訂一个方案。社会主义者和共產主义者当然密切地关心着這樣的問題，并且有他們自己的方案，竭力想要把这些塞到國民大会党內，同时也在國民大会党外進行。

在國民大会党与那些宗教自治組織的政策和工作之間还有另一点顯著的不同。國民大会党除了在有运动时搞运动、有立法时干立法方面的活动之外，它最着重于在群众中的一定的建設性的活动。这些活动就在于：組織和發展農村工業，提高被压迫的各階級，以及后來的普及基本教育。農村工作中也包括衛生和某些簡單的医葯救济。为了進行这些活动，國民大会党除了在政治方面以外，又建立了一些个別的組織，吸收了成万的以全部時間進行工作的工作人員和更多的以部分時間進行工作的协助人員。这种温和而非政治性的建設性工作即使在政治活动处于低潮时也在進行；但当政府和國民大会党公开冲突的时候，就連这种工作也被压制了。有些人曾怀疑过某些这类活动的經濟方面的价值，但对于它們的社会方面的重要性是毫無疑問的。它們訓練出大批以全部時間來工作的工作人員，和群众保持着密切的接触，并且在人民中產生了一种自助和自恃的精神。國民大会党的男女黨員在工会和農業組織中也發揮了重要的作用，实际上很多这样的組織就是他們建立起來的。那个最大而又組織得最好的工会——阿麥达巴德紡織工業工会就是为國民大会党黨員們所創立并且和他們密切合作的。

所有这一切活动給予國民大会党一种为各教派自治組織所完全缺乏的坚实的背景。那些教派自治組織只是在偶然一时的激动方面或当选举的时候才發生作用。它們也缺乏那种國民大会党成員差不多經常面臨着的、永久存在着的冒險和要身受政府处分的危險的感覺。因此，野心家和机会主义者参加那些組織的傾向是非常大的。不过，有兩個伊斯蘭教組織——自由党和伊斯蘭教學者协会却很受到政府的鎮压，因为在政治方面，他們常常和國民大会

党走着同一路綫。

國民大会党不僅僅代表那隨着新的資產階級成長而發展起來的印度民族主義者的要求，而且在相當大的程度上也代表着那無產階級對於社會改革的要求。特別是它所主張的革命性的農村改革。這有時就產生了國民大会党的內部矛盾，地主階級和大工業家雖常常傾向於民族主義，但是因為害怕社會主義的改革，就採取了旁觀的態度。在國民大会党的內部，社會主義者和共產主義者都有他們的地位，並且能夠影響大会的政策。那些教派自治組織，不論是印度教的或伊斯蘭教的，都和封建的與保守的分子密切地聯繫着，而反對任何革命性的社會改革。雖然宗教時常掩蔽了問題的爭點而真正的衝突實在是於宗教毫無關係的，實質上這個衝突是存在於兩種人之間的，一種人主張民族的、民主的、社會的革命政策，另一種人則主張保存封建制度的殘余。危機到來的时候，后者就不可避免地要依靠旨在維持現狀的外國的支持。

第二次世界大戰一開始，就引起了國內危機，召致了國大党的各省省政府的辭職。在辭職以前，國大党曾再一次試圖與真納先生和回教聯盟接近。真納先生曾被邀請參加戰事發生以後的國大党工作委員會的第一次會議。他未能參加這個會議，不過，後來我們會見了他，並企圖在當前的世界危機下商訂一種共同的政策。雖然沒有得到多少進展，但是我們仍然決定繼續會談。就在這個時候，國大党省政府因政治問題辭職了，這是與回教聯盟或教派自治問題毫無關係的。但是真納先生竟挑選了那個時刻來對國民大会党大肆攻擊，並號召回教聯盟在各省舉行一個擺脫國民大会党的統治的“解放日”儀式。接着他又用非常失態的言辭來抨擊國民大会党中的民族主義者的伊斯蘭教徒，尤其是对那位極受印度教徒

和伊斯蘭教徒同样尊重的國民大会党主席艾卜勒·凱拉姆·阿薩德大毛拉。这个“解放日”勿寧說是一个失敗，在印度某些地方的伊斯蘭教徒中曾举行相反的示威。它徒然增加痛苦，并且使人深信真納先生和在他領導下的回教联盟，一点都無意于与國民大会党取得任何協議，也無意于推進爭取印度自由的运动。他們寧願維持現狀。^①

六 國家計劃委員會

在將近一九三八年年終的時候，由于國民大会党的提議，一个國家計劃委員會組織起來了。它是由十五个委員加上各省政府的代表和那些願与我們合作的土邦代表組成的。委員中有著名的實業家、金融家、經濟學家、教授、科學家以及工会大会和鄉村工業協會的代表。那些非國大党的省政府（孟加拉、旁遮普和信德）和几个主要土邦（海得拉巴、賈索尔、巴罗达、特拉凡哥尔和波保尔）也都与委員會合作。在某种意义上，它是一个有顯著代表性的委員會，溝通了政治上的界限和印度官方与非官方之間高聳的障壁，除了印度政府沒有代表并且还采取了不合作态度之外。精明的大商人以及那些被称为理想家和空論家的人，还有社会主义者及親近共產主义的人士都一起在內。各省政府和土邦还派有工業部門的專家和領導人來參加。

^① 在我寫完這本書后，我讀了一本曾在埃及和印度住过几年的加拿大学者威尔夫利德·康特威尔·斯密斯(Wilfrid Cantwell Smith)所著的書。這本書名“現代伊斯蘭教在印度——一个社会的分析”(Modern Islam in India—A Social Analysis)，拉合尔一九四三年版。它对于从一八五七年印度起义以來伊斯蘭教徒思想的發展作了一个有力的分析和細心的調查。他討論了从賽义德·艾罕默德·汗爵士的时代起的各种進步和反动，以及回教联盟的各方面。(原注)

那是一个具备不同类型人物的奇特的集合，像那样一种奇特的混合物將怎样会進行工作是弄不清楚的。我接受委員主席的职务并不是沒有犹豫和不安的；而那工作是合乎我心願的，我不能不参加。

我們到处都面臨着困难。那里沒有为真正計劃所需要的足够資料，也很少合用的統計数字。印度政府并無帮助。甚至各省省政府，虽然友好而合作，对于全印的計劃也是似乎不怎样特別热心，而对我們的工作只是在冷淡地关心着。它們對它們自己的問題和麻煩已經够忙的了。委員會的產生原是由于國民大会党的發起，但其中國大党中的重要分子却將委員會看作是个弃兒，不知道它怎样會長得大起來，并且对于它未來的活动也頗为怀疑。大企業界肯定地感到担心并且还吹毛求疵，可能它們的参加是因为感到在委員會內能够比在会外更好地照顧它們自己的利益。

这也是很明顯的，任何內容廣泛的計劃只能在那足够健强并且獲得民心足以在社会和經濟組織中实施基本改革的一个自由的全國政府之下才能实现。因此，民族自由的獲得和外國控制的排除就成为計劃的必要的先决条件了。还有很多其他的障碍——我們社会的落后、習俗慣例、傳統的看法等等——但不管怎样，这些都是不得不应付的。所以計劃与其是为了現在，無寧說是为了那不可确知的未來，因此它还有着一种不現實的气氛。然而計劃必須以現在为根据，而且我們也希望这个未來并不遙远。如果我們能够收集合用的資料，把它調和起來，制好了藍圖，那么我們就將为真正而有效的未來計劃做好了准备工作；同时也就給各省政府和土邦指出了它們所应進行并開發它們資源的方向。这种計劃和設法將經濟、社会和文化上的各种民族性的活动彼此配合起來的

嘗試，對於我們自己和對於一般群眾都有高度的教育價值。它使人們從他們狹隘的思想和行動的常軌中脫身出來，對各種問題在彼此的關係上去着想，並且在某種程度上還發展較廣大的合作的眼光。

計劃委員會原來的目的曾經是促進工業化。“沒有工業化，一般的貧窮和失業、國防和經濟革新等問題就都不能夠解決。作為走向這樣的工業化的一個步驟，一個內容廣泛的全國性方案應予擬就。這個方案應該規定發展基本重工業、中型工業和農村工業……”但是沒有一種計劃能夠忽視農業，農業是人民的主要依靠。同樣重要的是那些社會公用事業。所以一樣東西導致另外一樣東西，不可能把任何一樣東西孤立起來，或是在一方面發展而不在另一方面有相應的發展。我們在這個計劃工作上想得越多，它的範圍和區域也就變得越大，直到它似乎包括了差不多每一種的活動。那並不意味着我們有意對於每一種東西都加以管制和組織；但是注意到差不多每一種的東西，即使在決定計劃的一個特定部分的時候，我們也必須注意到每一件的事物。我對於這工作的心神嚮往增加起來了；而且我想，我們的委員會的其他委員們也是如此。但是同時某種含糊而不明確的想法也鑽進來了；我們傾向於渙散而沒有集中於計劃的某些主要方面。這也造成了我們好幾個小組委員會在工作上的拖拉，它們缺乏迫切之感和在規定期限內達到一定目標的意識。

照我們當時的組織情形，要我們全體都同意於任何基本的社會政策或社會組織的原則是不容易的。對於那種原則的抽象討論的任何嘗試必然在一開頭就會導致見解的基本紛歧，並且可能導致委員會的分裂。沒有這樣一個指導性的政策是嚴重的缺點，可

是也沒有办法。我們決定要具体地而不是抽象地來考慮总的計劃問題和每一个个別的問題，讓原則从这样的考慮中發展出來。概括說來，我們有兩条路可走：一条是消除利潤动机并強調公平分配的重要性的社会主义的道路；另一条是力圖尽可能地保持自由企業和利潤动机并且偏重于生產方面的大商業家的道路。在那些贊成迅速發展重工業的人們和那些希望將較多的注意力放在發展鄉間和農村工業方面以便吸收大量的失業者和半失業的人們之間，看法也是不相同的。在最后的結論上，总还必然会有分歧。如果將一切可資利用的事实都搜集到，都調合好，明白記下共同之点并指出分歧的地方，那么即使有兩個或兩個以上的报告也沒有多大关系。在能够实施計劃的时刻一到，那时的民主政府就得挑选采用那一个基本政策了。同时很多主要的准备工作可以做好，而問題的不同方面可以放在群众以及各省各土邦政府的面前加以討論。

很顯然，要是沒有某种确定的目标和社会方針，我們就不能够考慮任何問題，更不能考慮什么計劃。那已經宣布的目标是要保證群众有一个適當的生活标准；換言之，就是要解脫人民的可怕的貧窮。經濟學家曾估計过，每人每月的最低限度，以金錢來計算是从十五个盧比到二十五个盧比（这些都是战前的数字），和西方的标准相比这是很低的；可是在印度这已經意味着將当时的标准大大提高了。当时每人每年平均收入約略估計为六十五个盧比。这包括富人和窮人，城市居民和鄉村居民都在內。由于貧富間的懸殊和財富的集中于少数人手中，所以村民的平均收入估計还要少得多，可能每人每年只有三十个盧比左右。这些数字确切地証明了人民的可怕貧窮和群众的困苦情况。那里缺乏粮食、衣服、房屋以

及人类生存所需要的每一样其他必不可少的东西。要消除这种缺乏并保证每个人的最低限度的生活标准，國民收入就必须大大增加；而且在增加生产之外，还必须要有比较公平的财富分配。我們曾計算过，一个真正进步的生活标准必须要把國家财富增加五倍或六倍。但对我们来说，这不是一蹴而就的。我们的目标是在十年內增加二倍到三倍。

我們拟定了一个十年计划，各个不同时期以及经济生活的各个不同部門都有着控制数字。某些作为試驗性的标准也被提出來了：

(一)改善营养——一个成年工人的調合均衡的食物必须有二千四百至二千八百卡路里。

(二)改善衣着，从当时每人每年衣料十五碼左右的消費量增加到至少三十碼左右。

(三)房屋居住标准要达到每人至少一百平方英尺。

此外，还有些改进的指标必须想到：

(甲)增加農產品；

(乙)增加工業品；

(丙)减少失業；

(丁)增加每人收入；

(戊)扫除文盲；

(己)增加公用事業；

(庚)設立医療站，以每一千居民有一个医療站單位为基础；

(辛)提高人民的平均寿命。

我們國家的目标，整个說來就是尽可能要做到自給自足。國

际貿易当然并没有被除外，但是我們迫切希望避免卷入帝國主义的經濟的漩渦。我們既不願做一个帝國主义國家的牺牲品，也不願我們自己發展出这样的傾向。我們國家生產上第一个任务應該是去应付國內的粮食、原料和制成品的需要。剩余的產品并不傾銷于國外，而是用以交換那些我們所需要的物品。將我們國家經濟的基礎建筑在出口市場上是會導致和別的國家的冲突的，也会引起突然間的混亂，如果一旦那些市場對我們不開放的話。

所以，虽然我們并不曾从一个明白規定的社会理論为出發点，我們的社會目标是足够清楚的，而且提供了一个用以拟訂計劃的共同基礎。这計劃的實質大部分是調節和配合的工作。这一來，自由企業虽并没有被排斥，它的範圍却是嚴格地被限制了。至于國防工業，則是曾經決定必須归國家所有并由國家管理。关于其他基本工業，大多数的人主張應該归國家所有，但是委員會中人数相当多的少数派認為只要由國家管理就足够了。不过，管理这些工業必須很嚴格。公用事業也經決定應該归國家的某些机关所有——或者是中央政府、省政府，或者是地方机关。曾有人建議过，像倫敦運輸局这类性質的机关可以管理公用事業。关于其他許多重要的和生活上必需的工業，沒有作出什么特別規定；但有一点是弄清楚了：就是这計劃的性質，需要某种程度上的管制，而这程度將因工業情况而有所不同。

关于那些國有工業的代管問題，有人建議一般地以一个自主的公共信託組織为合適。这样的信託組織將保證公有共管，而同时又可以避免在直接民主管理下有时会不知不觉地產生的种种困难和缺乏效率。也有人建議以合作所有和合作管理用之于工業的。任何計劃都应包含对于工業一切分支機構的發展作細密的審查以

及对于它所獲的進展作定期檢查。它也將意味着訓練許多為進一步擴大工業所需要的技術干部，而國家應号召各工業訓練這類的干部。

关于土地管理政策的一般原則被擬定出來了：“耕地、礦山、掘石場、河流和森林都是各式樣的國有財富，它們的所有權必須絕對屬於印度人民全體。”合作的原則應該應用到土地的开垦方面以發展集體農莊和合作農莊。雖則如此，但我們並沒有建議要排除、無論如何在開始時候並不排除農民在小土地上耕種；可是在過渡時期過去之後，沒有一個大地主——像塔魯克達和柴明達（都是大地主）等等這類型的居間人會被我們承認。這些階級所享有的利益和土地所有權應該逐漸地予以收買。國家應立即在可以耕種的荒地上創辦集體農場。合作化的耕作可以和私有制或共有制聯合起來。不同類型的農業都被允許有一定的發展余地；這樣，有了較多的經驗，對某些特定的類型就可能比其他類型給予較多的鼓勵。

我們，或者無論如何我們中間的一些人，都希望開展一種社會化的信用制度。如果不將銀行、保險業等國有化，至少它們應置于國家管理之下，這樣可以走向國家調節資金和信用的道路。管理進出口貿易也是很適宜的。通過這種手段，在很大程度上，國家管理制度就會實施于土地以及整個工業，雖然將依特殊的實例而各有不同，並且在有限範圍內私人的進取精神也還允許繼續存在。

這樣，通過對許多特別問題的探討，漸漸地我們就發展了我們的社會目標和社會政策。這些目標和政策是有破綻的，有時含糊並且甚至有些矛盾；遠非一個在理論上算是完善的計劃。但我對於我們雖然有些不調和的分子在委員會內而仍能達成很大程度上的一致是感到愉快而驚奇的。那些大企業分子是一個最大的孤

立集团，这集团对于許多事情，特別是金融上和商業上的看法，肯定地是保守的。然而我們对于迅速進步的要求和只有这样才能夠解决我們的貧窮和失業問題的信心是如此地強烈，使得我們大家都不得不拋棄了我們的常規而被迫在新的路綫上去考慮。我們避免了从理論上去認識；对于每一實際問題又都从它比較大的前后关系上去觀察，这就不可避免地使得我們走向一个特定的方向了。對我來說，这計劃委員會委員們的合作精神是一种安慰和滿足，因为我發現这和政治上的爭吵与冲突是一个愉快的对照。我們知道我們有許多分歧，可是我們总竭力設法，并且在討論了每一个观点之后，常常成功地达到一个為我們全体或我們大多數所接受的完整的結論。

照我們組織的情況，不僅是就我們的委員會而且就印度的較大領域而論，当时我們是不能夠作出像社会主义那樣的計劃的。可是我看得很清楚：我們的計劃照它的發展看來是不可避免地會引導我們走向建立起一些社会主义結構的基礎的。它在限制着社會上的貪得無厭的因素，消除發展途徑上的很多障礙，并因此就導向一个迅速擴展的社會的結構。这是以普通人的利益作為計劃的基礎的，要大大地提高他們的标准，給他們以發展的機會，并且解放出大量潛在的天才和能力。所有这一切都要在民主自由的范疇中，并与那些平常反对社会主义學說的集团中的至少一部分人在很大程度上合作的情形下來試圖完成的。这种合作在我看來是有價值的，即使它包含着要將計劃的某些方面降低或削弱。可能我是太樂觀了。但只要在正确的方向走一大步，我認為这种改变过程中所包含的动力本身就將促進進一步的適應和發展。如果冲突真是不可避免的，那就只好毅然承当。但如果能够避免或减少的話，那

顯然是有益的。特別是因為在政治範圍內對我們說來已經有了足夠的衝突，而在將來很可能還有不穩定的情況。因此對於一個計劃的普遍同意是大有價值的。根據某種理想主義者的觀念來制定藍圖，那是够容易的。但是，要為那藍圖取得完滿實行任何計劃所必要的普遍的同意和贊成，那就遠較困難了。

雖然計劃不可避免地要引起很多的監督管理和調整配合，並且也會多少干涉到個人的自由，但事實上，在今日印度的結構內，它卻會導致自由的大大增長。我們不能再喪失一點自由了，我們只有增進自由。如果我們堅持民主國家的組織並且鼓勵合作企業，那麼關於過份組織化和權力集中的許多危險是可以避免的。

在我們最初幾次會議中，我們擬出了一個龐大的問題表格發給各個政府、公共團體、大學、商會、工會和研究機關等等。還指派了二十九個小組委員會去對許多特殊問題進行調查和報告。其中八個小組委員會是關於農業問題的；有幾個是關於工業的；五個是關於商業和金融的；兩個是關於運輸的；兩個是關於教育的；兩個是關於公共福利的；兩個是關於人口關係的；一個是關於婦女在計劃經濟中的地位。這些小組委員會共有三百五十名委員，有些是跨會的委員。大部分委員都是在他們業務中的專家或老手——商人，省政府的、土邦政府的、市政府的職員，大學教授或講師，技術人員，科學家，工會人員和警務工作人員。這樣我們就搜羅到了國內的許多才幹合用的人了。只有一種人，即使他們個人要與我們合作也不被允許，那就是印度政府的官吏和職員。有這樣多人參加了我們的工作，在很多方面是有幫助的。我們可以利用他們的專門知識和經驗，他們也被引導和更廣泛的問題聯繫起來去考慮他們的專門業務。它還使得全國對於計劃發生更大的興趣。但是，

这样多的人数也有不利之处，因为许多很忙的人分散在广大的全国各地，他们必须要不断会面，这就不可避免地会有延误。

和这样多的在国务活动的所有部门的才智和热忱的人们的接触，使我的精神为之一振；这些接触也大大地使我获得了教益。我们的工作方式是由每一个小组委员会先作出一个临时报告，由计划委员会加以考虑——不论是予以核准或予以部分批判；然后连同计划委员会意见送回小组委员会。于是小组委员会提出一个最后报告，才从这里面产生出我们对于特定问题的决定。我们还不不断的设法将每一个问题上的决定和其他问题上所得到的决定互相配合。在所有各项最后报告都经过这样的考虑和处理之后，计划委员会还要从整个问题的广大面和复杂性再予以复查，并从中作出它自己的内容广泛的报告，各小组委员会的报告就作为该报告的附件。事实上，在我们考虑各小组委员会的报告的时候，那个最后报告已经逐渐在具体化了。

我们也有过使人愤懑的许多拖延，主要是由于有些小组委员会不遵守给它们规定的时间表；但就整个说来，我们获得了良好的进展，完成了很多的工作。关于教育方面，有过两个有趣的决定。我们建议要规定出男女学生在每一教育阶段的一定的健康标准。我们也建议实行一个强迫性的社会或劳动服务制度，使每一个男女青年在十八岁至二十二岁间，献出他或她的生命中的一年的功夫来为国家事业工作，其中包括农业、工业、公用事业以及各种公共工程事业。除有身体或精神残疾者外，没有一个人能免除的。

当一九三九年九月第二次世界大战爆发的时候，曾有人建议国家计划委员会应停止它的活动。十一月，各省的国大党省政府辞职了，这就增加了我们的困难，因为在各省省长的专制统治之

下，我們的工作是沒有人关心的。商人們为了要从战争必需的物資中賺錢，他們比以前更忙，对于計劃已經不太感到兴趣了。局势一天一天地在变化。可是我們決定繼續下去，而且还覺得战争使得我們的工作甚至更加必要了。進一步的工業化既是必然的結果，那末我們已經做过的和正在進行中的工作在这方面是有很大帮助的。当时我們是在处理我們的小組委员会关于机械工業、運輸業、化学工業和制造工業的报告，从战争的角度來看，这些都是屬於最重要的事業。可是政府对于我們的工作不感兴趣，并且事实上还以非常厭惡的眼光來对待着。在战争的最初几个月，所謂“奇怪的战争”时期，它們的政策并不是鼓励印度工業的發展。其后事势的压力迫使它們在印度購買了許多它們所必需的物資，但是，即使如此，它們还不批准在印度創辦任何重工業。这种不批准实际上就意味着禁止，因为沒有政府批准，沒有一部机器是能够輸入的。

計劃委员会繼續它的工作，并且对各小組委员会的报告差不多快要处理完畢了。我們准备將所剩下一些少許工作結束之后就着手考慮我們自己的那內容廣泛的报告。可是，在一九四〇年十月，我就被逮捕并被判了長期徒刑。計劃委员会和小組委员会的若干其他委員也被捕并判刑。我曾迫切地希望計劃委员会繼續工作下去，我曾請求那些沒有被捕的同僚这样做。可是他們不願在我缺席的时候在委员会內工作。我曾努力想把計劃委员会的文件和报告拿進監獄里面，以便我可以研究并准备一个报告草案。但是印度政府对这工作加以干涉并制止。这种文件都不准交給我，而且有关这种工作的会晤也被禁止。

这样，國家計劃委员会变得毫無生氣了，我却在監獄中消磨我的歲月。所有我們已經做了的工作——虽然不完备——原來能够

很有益地用在战争目的上的，却在我的办公室内束之高阁了。一九四一年十二月，我曾被释放，在监狱外留了几个月。但那个时期，对我以及对别人来说，都是十分兴奋。一切新的情况都发生了，太平洋战争已起，印度有被侵袭的威胁，除非政治局势明朗化起来，那时要重理旧绪并继续计划委员会未完成的工作是不可能的。而且不久我又回到狱中来了。

七 国民大会党与工业。大工业与农村工业

在甘地先生领导之下，国民大会党一直主张农村工业的复兴，特别是手工纺纱和手工织布。但是，国民大会党从来也不反对大工业的发展，只要有机会，在议会或其他地方它总是鼓励着这种发展。各国大党省政府对此也很热心。在二十年代塔塔钢铁公司曾遭遇着困难，主要是由于国民大会党党团在中央议会的坚持才使得政府予以援助，使该厂渡过了难关。关于发展印度造船业和印度航业，长期以来它曾经是民族主义者的主张和政府间所激烈争执的问题。国民大会党和所有印度其他各方面的意见一样，都亟于希望给印度航业以种种帮助，而政府却同样地亟于保护势力雄厚的英国航业公司的特权利益。这样，由于官方的歧视，印度航业就无法发展了，尽管它具有着资金、技术和管理的能力可供使用。这类的歧视只要遇到任何与英国工商业或金融业利益有关系的时候就发生它的作用。

那个巨大的联合企业帝国化学工业公司^①曾一再以牺牲印度的工业而得到好处。几年以前这个公司得到了开发旁遮普省的矿

^① 帝国化学工业公司 (The Imperial Chemical Industry)，在中国称为“卜内门洋行”。——译者

產等等的長期租賃權。據我所知，這合同的條款並未公布，大概是認為從“公共利益”的觀點看來有所不便的原故。

各國大黨省政府亟于想發展強力酒精工業。從許多觀點上看來這是需要的，尤其在聯合省和比哈爾兩省更有另外一個理由。在那里有許多糖廠生產着大量的副產品——糖蜜，這在當時一直是視為廢料的。有人建議利用它來生產強力酒精。制造的方法是很簡單的，也沒有什麼困難，只不過它將影響到亞細亞火油公司和緬甸石油公司的聯合組織的利益。印度政府却袒護這個組織的利益，不允許強力酒精的制造。一直到第二次世界大戰的第三年，在緬甸陷落、石油和汽油的供應被截斷之後，才認識到強力酒精是必要的，而且必須在印度生產。關於這一點，美國的格拉第考察團在一九四二年曾極力主張過。

國民大會黨就是這樣始終主張印度工業化，同時也重視農村工業的發展，而且為了這事努力着。是否在這兩種做法之間存在着矛盾呢？可能是在兩者的重視程度上有所不同，可能是以前在印度被忽視的關於某些人的和經濟的因素得到認識了。印度的工業界人士以及支持他們的政界人士過份的從十九世紀歐洲的資本主義工業發展的事實着想，而忽略了它在二十世紀暴露出來的有害的後果。在印度，由於正常的發展曾被阻礙達一百年之久，這些後果可能要更為廣泛深入。在當時的經濟制度下，印度所創立的一些中等規模的工業不僅沒有能夠吸收勞動力，反而造成了更多的失業。雖然一方面資金是積累了，但另一方面貧困和失業也增加了。在一種不同的制度下，側重於大規模的能吸收勞動力的工業並有計劃地加以發展，那末這樣的情形是很可能避免掉的。

廣大群眾日益貧困的這一事實強有力地影響了甘地。我想這

是真的，他的一般的人生觀与所謂的近代觀點有着基本上的不同。他并不恋慕那以牺牲精神和道德的价值为代价的不断提高的生活水平和奢侈享受之增長。他不贊成舒服的生活；在他看來，正当的生活方式就是艰苦的方式，爱好奢侈就会導致邪惡和道德淪亡。最使他震驚的是貧富之間的廣大鴻溝以及他們之間的生活方式和發展机会的巨大差別。为了他个人的和心理上的滿足，他跨过了这道鴻溝走到窮人的一边。除了只做一些窮人自己也能够办得到的改良以外，他采用了他們的生活方式、他們的衣服或者缺乏衣服。在他看來，少数富有的人和为貧困打击着的廣大群众之間所以存在着这样巨大的差別是由于兩個主要原因：外國統治和随之而來的剝削，以及因大型机器而具体化了的西方資本主义工業文明。他对這兩者都表示厭惡。他以怀念的心情追憶到古代那自治的、差可自給的農村公社；在那里生產、分配与消費之間保持着一种自动的平衡；政治或經濟力量分散各处而不是像今日的集中；那里存在着一种簡單的民主制度；貧富之分不甚顯著；沒有大城市的那些罪惡，人們和生活源泉的大地相接触着，呼吸着廣大空間的新鮮气息。

他与許多其他人之間对于生活意义的本身有这样基本上不相同的觀點，而这不同点也就使他的言論和他的行动都染上了色彩。他那經常生动而有力的言論是从歷代的宗教和道德教义中獲得啓發的，主要是从印度，但也有从其他國家方面獲得的。道德标准必須是压倒一切的；永远不可为达到目的而不擇手段，否則，个人和种族必遭滅亡。

可是他并不是一个生活在自造的某些幻境中而脫离了生活和生活問題的夢想家。他出身于古甲拉特人，那具有健全判断力的

商人之家，并且他对于一般的印度農村和生活情况具有無比的知識。从这种親身体驗中，才引出了他的紡車計劃和農村工業計劃。如果要对大量失業者或部分失業者加以即时的救济，如果要把那傳遍印度并麻痹着廣大群众的腐敗墮落加以制止，如果要把農民的水平——那怕是怎样少地——一齐加以提高，如果要教育他們懂得自恃而不要像被遺弃的人那样妄想等待別人來救济，如果这一切都应当做而又沒有多少資金的話，那末好像是沒有其他办法的。除了外國統治和剝削所固有的弊病以及缺乏發动和推進大規模改革的自由外，印度的問題是資金短絀和劳动力的充斥——也就是如何利用那被浪費的劳动力，那种不生產任何东西的人力問題。有人在愚蠢地將人力和机器力量來作比較，当然，一架大机器能够勝任千人或万人的工作。但是，如果那一万人懶惰地坐着不动或是在挨着餓，那末采用那种机器对于社会并無好处，除非是从可以看到社会情况改变的远景中來看問題。假如大机器根本就不存在，那末不会發生比較的問題；从个人和國家的观点來看，利用人力來進行生產是絕對有益的。利用人力和最大規模地利用机器之間并沒有必然的矛盾，假如那些机器主要是用來吸收劳动力而不是用來制造更多失業的話。

將印度与西方面積小而工業高度發展的國家、或与面積大而人口較稀少的國家例如苏联和美國來作比較，是容易令人引起誤解的。在西欧，工業化的过程已經有了一百年，人口的消長慢慢地已經有了適當的配合；初期人口在迅速地增加，然后穩定下來，而現在正在下降之中。在美國和苏联，它們拥有廣大的土地和少量的——虽然正在增加着——人口。那里絕對需要拖拉机來为農業開發土地。但在人烟稠密的恒河流域，拖拉机是否同等地必要就

不十分明顯了，因为在这里極大多數人民是單靠土地生存的。此外还發生着其他的問題，正如甚至在美國也曾發生过的一样。在印度，農業已進行了几千年，土壤已被利用到了最高限度。假如用拖拉机來深深地攪动土壤，是否会使它变得貧瘠并發生水土流失呢？过去在印度修筑铁路和为了这目的筑起高高的堤防的时候，却没有注意到國內水流的自然排泄。这些堤防妨碍了水流排泄系統，結果我們就有一而再再而三并且日趋嚴重的水灾，水土流失，瘧疾也蔓延起來了。

我是極端贊成拖拉机和大型机器的，而且我深信，为了減輕对土地的压力，为了向貧窮作斗争，为了提高生活水准，为了保衛國家以及其他种种目标，印度的迅速工業化是必要的。但我也同样地深信必須有最縝密的計劃与配合，才能獲得工業化的充分利益而避免它的許多危害。这种計劃在一切發展曾被阻撓过的像中國和印度那样具有着它們自己坚强傳統的國家都是必要的。

在中國我曾大大地被工業合作运动引起兴趣——我覺得这样的运动对印度是特別適用。它適合于印度的背景，給予小型工業以民主的基礎和發展合作的習慣。它可以被用來配合大工業。必須記住，不論重工業在印度可能是如何地飛速發展，小型的和農村的工業仍有極廣闊的發展余地。甚至在苏联，所有人兼生產者的合作社也曾在工業發展过程中起过重要的作用。

电力使用的增加促進了小型工業的發展，使它在經濟上有可能与大型工業競爭。同时也有一种正在滋長着的工業分散的主張，甚至亨利·福特也曾經提倡过。科学家們正在指出那些由于生活在大工業城市而不与大地接触所引起的心理学和生物学方面的危險。有些人甚至宣称人类的生存必須回到大地和農村。可慶

幸的是現在科學已經有可能使人口散居并仍可以接近土地，而且同时又享受着近代文明和文化的一切快樂舒適。

但不管怎樣，我們近幾十年來在印度所面臨的問題是：如何在目前的環境中，并在被異國人統治及其附帶的特權利益所限制的條件下來減輕群眾的貧困，并在他們當中培養出一種自恃的精神。在任何時期談到提倡發展農村工業都有很多的爭論；但在我們所處的那種局勢下，肯定地這是我們所能作的最切實際的事情。所採用的方法可能不是頂好或不是頂合適的。問題是龐大、艱巨而錯綜複雜的，而且我們還得時常面臨着政府的鎮壓。我們必須逐步地從試驗與錯誤的過程中來學習。我以為我們應該一開始就鼓勵合作社的建立，并着重依靠專家們的技術和科學知識來改進適合農家和農村的小型機器。這個合作的原則現在這些組織里被採用着。

經濟學者 G. D. H. 柯爾曾說過：“甘地的發展家庭織布工業運動并不僅僅是一種復古狂熱的奇想，而且是減輕貧困、提高農村生活的一種實際可行的嘗試。”毫無疑問，它是這樣的，而且還不止此。它促使印度以人道主義的原則去考慮貧苦的農民，去體會在少數城市的燦爛外表後面所存在的困苦和貧窮的泥沼，去掌握住一項基本的事實，那就是印度的進步與自由的真正衡量并不在於創造一些百萬富翁和生意興隆的律師以及類似的人物，也不在於設立一些諮詢機關和會議機關，而是在於農民地位和生活情況的改變。英國人已經在印度建立了一個新的種姓或階級（受英國教育的階級），這階級生活在它自己的天地里面，脫離廣大群眾，而且即使在抗議的時候也總是傾向着他們的統治者的。甘地在一定程度內溝通了這個界限，并迫使這些人轉過他們的頭來面向自己的同胞。

甘地先生对使用机器的态度似乎經歷过逐步的改变。他說道：“我所反对的是对机器的瘋狂，而不是机器的本身。”“如果我們在每一个農村家庭中都有了电，我不在乎農民用电來使用他們的器械和工具的。”在他看來，至少在今天的环境下，大型机器似乎不可避免地將要造成权势与財富的集中：“我認為以使用机器來达到集中权势与財富于少数人手中的目的，是一种罪惡和不公平的事情。而今日机器就是这样來使用的。”他甚至也承認有很多种重工業和大規模基本工業以及公用事業是必要的，假使它們是由國家經營并且不妨碍他所認為重要的某些農村工業。提到他自己的建議时，他說道：“如果不是建立在經濟平等的坚强基礎上，这整个計劃將是一个沙灘上的建筑物。”

所以，甚至那些热心提倡農村工業和小型工業的人們也承認那大規模工業在一定範圍內是必要的，而且是必然的；只是他們想尽可能地加以限制而已。从表面看來，那么这就成为一个兩種生產和經濟的形式中間的畸重畸輕与配合的問題。几乎是不能有什么爭辯的，在現代世界組織中，即使在國際相互依賴的形式下，沒有一個國家能够有政治和經濟上的独立自主，除非它是高度的工業化而且把它的动力資源發展到了最大限度。如果它在差不多生活的各方面不借助于近代技術，它就不可能达到或維持高度的生活水平，也不可能消滅貧窮。一个工業落后的國家將繼續地使國際局势失去均衡，助長一些比較發達的國家的侵略傾向。即使它保持政治上的独立，也不过是有名無实的，而經濟上的控制將要落到別人手中。这种控制不可避免地会推翻它为了要追求自己的人生觀而努力想保持的那种小規模的經濟。所以，主要从農村和小工業的基礎上來建立一个國家的經濟是注定要失敗的。它既不能

解決國家的一些基本問題或者保持自由，也不適合于世界的組織形式，除非是作為一個殖民地附屬國。

是否有可能在一個國家內存在着兩種完全不同的經濟，一種以大型機器和工業化為基礎而另一種主要以農村工業為基礎呢？這幾乎是不可想像的，因為其中一種必然會壓倒另一種；而且毫無疑問，如果不是被強迫阻止這樣作的話，大型機器將獲勝利。因此，這不僅僅是兩個類型的生產與經濟間如何配合的問題。其中一種必定要居于領導和首要地位，而以另一種來補充，尽可能地配合進去。以今日最新的技術成就為基礎的經濟一定是居領導地位。如果技術上需要大型機器，正如現在的一般情形一樣，那末不管它的一切複雜情形和後果怎樣，大型機器必須採用。只要在技術上可能將生產分散時，那是值得做的。但是無論如何，必須使用最新的技術，否則沿用陳舊而過時的生產方法，除了作為一個臨時性的過渡辦法外，就將阻撓增長和發展。

在這全世界以及世界局勢所面對的顯著事實業已決定贊成大規模工業的時候，任何關於小規模和大規模工業優劣問題的爭論現在看來似乎是毫不相干的。甚至在印度，這些事實本身也已經作出了這樣的決定。沒有一個人懷疑印度將要在最近的將來迅速地工業化。它已經在這方面走了好一段路。關於無限制和無計劃的工業化的害處在今天大家已經都很認識到了。至於這些害處是否一定伴隨大工業而來，或是從大工業背後的社会經濟組織中產生出來，那是另外一個問題。如果經濟組織對這些害處應負主要的責任，那麼我們就應當着手去改變那個組織，而不是去埋怨那個必然的而且是有益的技術發展。

真正的問題不是一個把各種不相調和的生產因素和生產方式

作数量上的調整和平衡的問題，而是要从性質上轉变到某些不同的新东西，从而發生各种社会上的影响。这种質变在經濟和政治方面是重要的，但在社会和心理方面也同等地重要。特別是在印度，我們曾長时期來固執于旧时的各式各样的思想与行动，所以用新的體驗、新的方法來導致新的概念和新的眼界尤为必要。这样，我們將改变我們生活的靜止不动的特性而使它生动活潑起來，而且我們的心智也將变得積極而大胆起來了。新的局势導致新的體驗，因为人們不得不动腦筋來应付新的情况，來使他自己適應那变化中的环境。

現在人們很認識到兒童教育應該与工藝或手工活动作密切地結合了。这样腦筋会受到激动而腦与手的活动就会協調一致。同样，在發育中的男女兒童的腦筋也会被机器所激动。腦筋受着机器的冲击發达起來——当然是在合理的条件下，而不是作为一个在工厂里被剝削的和不幸的工人來說——从而开展新的眼界。簡單的科学实验，窺視顯微鏡，对自然界日常現象的解釋，都会帶來一連串的兴奋。对某些生命过程的了解，以及進行实验和尋出它原因的願望，会代替那种信賴呆板成語和陈旧的公式的。自信力和合作的精神將油然而生，而那种因过去时代的毒害而發生的挫敗情緒减少了。一个以不断变化和前進的机械技術为基础的文明可以达到这点。这样的文明和旧式的文明相比較是一种顯著的變化，几乎是突变，而这是与近代工業化有密切关系的。不可避免地它会产生一些新問題、新困难，但是它也指出了克服它們的方法。

我对教育中的文学方面有些偏爱，我很景仰古典文学。但我确信，对所有的男女青年說來，在物理学、化学、尤其在生物学以及在科学的实际应用方面，某些基本的科学訓練是必要的。只有这

样，他們才能了解和適應近代的世界，并且，至少在某种程度內，發展一種科学的性格。科学和近代技術的高度成就是足以驚人的——無疑地在最近的將來還要改進——其驚人之处在于科学用具的絕頂灵巧；在于机器的驚人地精密而又非常有力；在于所有这些都是科学的勇敢探討和它的实际应用中所取得的成果；在于对自然界引人入勝的内部及其程序的窺探；在于通过了無數科学工作者而造成的科学範圍的包羅万象；在于思想和實踐的領域；而最重要的是在于这一个事实：所有这一切都是从人的腦海中想出來的。

八 政府阻碍了工業發展。战时生產 是正常生產的轉變

在印度的重工業过去是以詹姆奢德城的塔塔鋼鐵公司为代表的。此外并無这种企業，其他的机械工厂实际只是些裝配厂。由于政府政策关系，甚至連塔塔公司的發展也是緩慢的。在第一次世界大战时，火車的機車、客車和貨車都感缺乏，塔塔公司就决定制造機車；我想它为了这个目的，它曾从國外輸入了机器。但当战争結束的时候，印度政府和鐵道部——它是中央政府的一部門——决定繼續購買英國制的機車。很顯然，機車是沒有私人市場的，因为所有鐵路都被政府所控制或为英國公司所有。这样，塔塔公司就不得不放弃制造機車的企圖。

如果印度要在工業或其他方面求發展，它的三个基本条件是：巨大机械工程与机器制造工業、科学研究的机关和电力。这些必須作为一切計劃的基本，而國家計劃委員會也曾对此加以最大的重視。我們对于这三項都感缺乏，而在工業的擴充中也时常發生

障碍。一个进步的政策本来可以很快地消除这种障碍的，但政府的政策与此相反，显然是要阻止重工业在印度发展的。甚至在第二次世界大战爆发的时候，必要的机器仍不许进口；后来则以船舶缺乏作为借口。在印度既不缺乏资金也不缺乏熟练的人才，而只是缺乏机器，工业家们也正在为此喧嚷不休。如果当时给它一个机会来输入机器，不仅印度的经济地位会有极大的改善，而且在远东各战场的整个面貌也可能改观。有许多通常必须经空运、花费很大而且在重大困难条件下运进的主要物品本是能够在印度制造的。印度实在可以成为中国和东方的兵工厂，它的工业发展是可能与加拿大和澳大利亚抗衡的。但是尽管由于战争局势的迫切需要，英国工业的未来需要总是随时被念念不忘的，认为将印度的任何可以在战后年代与英国工业竞争的工业发展起来都是不适当的。这已经不是什么秘密的政策；英国的报章杂志曾公开地表明这种意见，在印度也曾不断地提到过这一点，并且也不断地被抗议过。

詹姆奢德闍·塔塔这位具有远大眼光的塔塔公司创办人，有足够的先见在班加罗尔地方创立了印度科学研究所。这研究所是印度只有极少数的同样组织之一，其他的是些政府所设的、目标有限的机关。在美国和苏联，在广大的科学和工业的研究园地里建立了几千个研究所、学院和特别试验站，而在印度除掉在班加罗尔研究所以及一些大学内所做的工作以外，这种工作几乎完全被忽略了。在第二次世界大战爆发后不久，关于科学研究曾经一度受到大力鼓励；范围虽然有限，还是产生了良好的成绩。

当造船业和机车制造业受到挫折和阻挠的同时，一个建立汽车工业的计划也被粉碎了。在第二次世界大战的前几年，建立汽

車工厂的准备工作已經开始，一切都是一个有名的美國汽車公司合作拟就的。几个裝配工場已經在印度开工。当时计划在印度制造一切零件，并以印度的資本由印度人管理和雇用印度人員。經与該美國公司商妥可以用他們的專利权，并且在开办初期，还可以利用他們熟練的技術方面的監督。当时由國大党执政的孟買省政府曾允予以多方帮助。計劃委员会对此特別感到兴趣。事实上，一切事情都就緒了，只待把机器輸入。但印度事务大臣却不贊成，并下令禁止机器輸入。据他說：“現在任何設立这种工業的企圖都会把战争更为迫切需要的人力和机器轉移到別的方面去了。”当时还是战争剛开始的几个月，就是在所謂的“奇怪的战争”时期。有人指出那时劳动力、甚至于熟練工人都極為充斥，事实上他們是空閑着。战争需要也是一个很奇怪的理由，因为那种需要本身就要要求有汽車运输。但是坐在倫敦有最后决定权的当局印度事务大臣对这些意見却無动于衷。还听說，另一个相与競爭的强有力的美國汽車公司也不贊成在別人主持下在印度开办一个汽車制造工業。

运输在印度变成了战时主要問題之一。卡車、石油、机車、貨車、甚至燃煤均感缺乏。差不多所有的这些困难原都可以比較容易解决的，如果那些在战前为印度提出的建議沒有被推翻的話。机車、貨車、卡車、以及裝甲車輛就都可能在印度制造出來了，強力酒精也可能大大地有助于減輕石油缺乏的緊張情况。至于燃煤，在印度并不缺乏；它的蘊藏量非常丰富，只是開發極少而已。尽管需要增加了，但在战争时期中，煤的產量实际上反而下降。煤礦中的条件是如此之坏，而且工資如此之低，使得工人都不感兴趣。最后，女工在地下工作的禁令也取消了，因为按那样的工資还可以招

得到妇女。至于如何去檢查煤礦工業，改善它的条件和工資以便使工人們發生兴趣，就沒有作过任何努力。由于燃煤的缺乏，工業的進展大大地受到影响，甚至現存的工厂也不得不停工。

好几百輛機車和好几千節鐵路客車从印度运往中东，这就增加了印度的运输困难。甚至某些地方的鐵路軌道也被拆起轉运到他处了。这些事情都是漫不經心地、毫不顧及未來后果地在干着，实在駭人听闻。計劃与預見是完全沒有的，枝枝節節地解决了一个問題，立刻就引起了更嚴重的問題。

在一九三九年末或一九四〇年初曾經企圖在印度建立飛機制造工業。再一次，一切都和一个美國公司接洽好了，緊急电报發給了印度政府和駐印陸軍总部請求核准。但是沒有回音。經過多次催促，回音來了，不同意这个計劃。既然你們可以在英國和美國去購買，为什么要在印度制造飛機呢？

在战前的日子里，大量的藥品和痘苗一向是从德國运到印度來的。战争使它停頓了。有人立刻提議有些比較重要的藥品和痘苗可以在印度制造。这本可以很容易地在某些政府所設的研究机关中進行的。印度政府不同意，并指出，所有必要藥品可向帝國化学工業公司采办。当有人指出，同样的物品在印度生產，成本可以大大减低，并且可供軍事及一般民用而不致于有私人漁利情事。最高当局極為震怒，認為这是以卑劣的想法來对待國家的政策。据說：“政府不是一个商業机关！”

政府不是商業机关^①，这个巨大的联合企業在印度被賦与了种种的便利。就是沒有那些便利，由于它具有如此雄厚的資源，除

^① 按一九四六年紐約版，此处尚有兩句：“但非常关心商業机关，其中之一就是帝國化学工業公司。”——譯者

了塔塔公司在某种程度上可与相比外，沒有其他印度公司可以同它競爭。除了那些便利以外，它背后還有在印度和英國的有力支持。在交卸了印度总督职务几个月之后林里資哥勛爵就以帝國化学工業公司董事的新身份出現了。^①

一九四二年十二月林里資哥勛爵以总督的身份宣称：“在物資供应的範圍內我們有了巨大的成就。印度作出了具有顯著的重要性的和有价值的貢獻……在战争的最初六个月中已訂立的合同价值接近二億九千万盧比。以后几个月从一九四二年四月至十月是十三億七千万盧比。在整个时期至一九四二年十月止，不少于四十二億八千万盧比，而大炮制造厂的產品价值尚不在內，这些產品本身的价值也是很可觀的。”他所說的完全是事实，而且在那次講話之后，印度对战争的貢獻增加得更多。人們可能会設想，这是表明工業活动的大大增加和生產指数的顯著提高。可是，奇怪得很，并沒有很大的改变。印度工業活动的指数，以一九三五年为一〇〇，在一九三八至一九三九年为一一一·一；一九三九——一九四〇为一一四；一九四〇——一九四一为一一二·一至一二七之間；一九四二年三月为一一八·九；一九四二年四月下降至一〇九·二；然后緩步上升至同年七月間的一一六·二。这些数字是不完全的，因为并不包括軍需品与某些化学工業在內。但它們不失为重要而有意义的数字。

驚人的事实暴露出印度工業总生產率——軍需品等除外，在

① 按一九四六年紐約版，此处尚有一段：“这說明了英國大企業与印度政府間的密切关系，也說明了这种关系必然的会影响到政策。林里資哥勛爵可能在印度总督任內已經就是帝國化学工業公司的一个大股东。無論如何，他現在已將在总督任內所獲得的印度方面关系的資望和專門知識獻給帝國化学公司了。”——譯者

一九四二年七月只不过略为超过战前的水平。一九四一年十二月曾有一度向前突進，指数上升至一二七，以后又是下降。可是，政府向工業方面所訂貨物合同的价值是在不断增長，从一九三九年十月——一九四〇年三月的六个月中，据林里資哥勛爵說，这些合同共值二億九千万盧比，而从一九四二年四月至十月的六个月中是十三億七千万盧比。

因此，所有这些非常巨大的軍事訂貨并不代表工業总生產率的任何增長，而只是标志着大量地由正常生產轉向特殊的軍事目的的生產。当时这些合同是供应軍事上的需要，但是以牺牲大大降低的民用生產为代价的。这就不可避免地要導致深远的后果。当印度存在倫敦的英鎊存款余額正在增加的时候，印度的少数人手上的金錢也正在積累起來；但另一方面整个國家却在痛感主要物資的缺乏，大量紙幣正在日益增加地發行着，物价上漲，有时高达不可思議的数字。早在一九四二年年中，粮食危机已很顯著，到了一九四三年秋季，在孟加拉和印度其他部分有好几百万人死于飢荒。战争和为着战争而执行的政策的重担沉重地压在千百万印度人民的肩上，而他們是最沒有力量來肩起这种重担的。巨大数目的人民被压榨而遭到最殘酷的死亡——慢性的餓死。

我所提供的数字至一九四二年为止；以后的我就沒有了。从那时起可能有許多变化，印度的工業生產指数現在可能較高。^①但它們所顯露出來的情景在任何基本方面都沒有改变。同样的过程在進行着，同样的危机一个接連一个地發生，同样的以东拼西湊和臨時补救來应付，同样很明顯地缺少任何計劃性和綜合性的观点，同样地流行着对英國工業的現在和將來的偏袒，而就在这同时，人民却因缺乏食粮和瘟疫正在繼續不断地死亡。

固然，某些現存的工業，特別是紡織業、鋼鐵業和麻織工業有着非常的繁榮。在工業巨頭、戰爭物資承包人、囤戶和投機商人中，億萬富翁的數目大有增加，大量財富積聚于少數上層印度人的手中，儘管有着很重的過份利得稅的限制。但是勞動人民總的說來沒有得到益處，勞工領袖約希(Mr. N. M. Joshi)先生在中央議會曾宣稱道，在戰爭時期印度的勞工情況變得更壞了。地主和中等農戶們特別在旁遮普和信德興旺了起來，但是農業人口的大多數却受到了戰爭的嚴重打擊而大遭損害。一般的消費者也因通貨膨脹和物價飛漲的磨折而日益敗落。

在一九四二年年中，一個美國的技術考察團（格拉第考察團）來印度考察當時的工業，並對如何增加生產提出建議。當然，他們只關心那些戰爭用的生產。他們的報告從來沒有公布過，可能是印度政府不同意公布的原故。不過其中有些建議是發表過的。他們建議生產強力酒精，擴大鋼鐵工業，增加電力，增加鋁和精制硫磺的產品，並建議各種工業的實行合理化。他們也曾建議按照美國方式採用高度集中的生產管理制度，與政府設立的管理機關脫

① 並不如此。加爾各答的定期刊物“資本”(Capital)在一九四四年三月九日載有下列的印度工業生產指數(以一九三五——三六為一百)：

一九三八——三九	——一·一
一九三九——四〇	——四·〇
一九四〇——四一	——七·三
一九四一——四二	——二二·七
一九四二——四三	——〇八·八
一九四三——四四	——〇八·〇(約數)
一九四四(一月)	——一·七

以上不包括軍事工業生產數字。所以經過了四年以上的戰爭，總的說來印度的工業生產實際上比戰前還略微降低。(原注)

离关系。很顯然，格拉第考察团对印度政府那种拖拖沓沓、随随便便、缺乏效率的做法并不以为然。这个政府就連全面战争也沒有对它起过什么影响。但是一个完全由印度人經營的組織龐大的塔塔公司的效率和組織能力却使他們大为感动。在格拉第考察团的初步报告書中，他們又進一步提到：“印度工人的优良品質和卓越的潜在力量給他們很好的印象。印度人的双手是富有技巧的，只要有令人滿意的工作条件和就業的保証，印度人是可靠而且是勤勉的。”^①

在最近的兩三年中，印度的化学工業有了增長，造船業有了一些進展，而且一个雛型的航空工業也成立了。所有軍事工業，包括麻和棉的紡織業，尽管有过分利得稅，仍然獲得了巨大的利潤，大量的資本已積累起來了。但印度政府对于新企業資金募集的証券禁止發行。关于这一点近來有一点放松，虽然不到战后，沒有一样具体的事情是可能实行的。不过，就是这一点的放松也已引起了大企業中力量的蓬勃开展，許多巨大的工業計劃正在逐步形成。印度——她的發展曾如此長久地被人阻撓——看來是处于大規模工業化的邊緣了。

① 一九四二年十一月二十八日的孟買“商業日報”(Commerce)在評論格拉第考察团报告被擱置的事情時寫道：“事实是强大的势力正在海外起釐作用，使这个國家的進一步工業化受到窒息，从而使西方不致在战后遭到任何來自东方的危險的競爭。”（原注）



第九章 最后階段(三)第二次 世界大战

一 國民大会党拟定一种外交政策

國民大会党和印度所有其他的政治組織一样，長时期來就全力專注于內政而不关心國外的發展。在二十世紀的二十年代中，它才开始对國外事務發生些兴趣。除去少数社会主义和共產主义团体之外，沒有一个組織是这样做的。伊斯蘭教組織則关心巴勒斯坦，有时通过一些对于那里的伊斯蘭教阿拉伯人表示同情的決議。他們注視着土耳其、埃及和伊朗各國激烈的民族主义情緒，但也不是沒有一些顧慮，因为这民族主义是非宗教性的，而且所導致的改革不完全符合他們伊斯蘭教傳統的理想。國民大会党逐漸制定着一种以廢除各处帝國主义政治和經濟侵略并且和自由國家携手合作为基础的外交政策。这是和印度独立的要求相配合的。早在一九二〇年的时候，國民大会党就通过了一項有关外交政策的決議，其中着重表示出我們願和其他國家合作尤其是願和我們所有的鄰邦發展友好关系的願望。后来，國民大会党又考慮到另一次大規模战争的可能性，于是在一九二七年、即第二次世界大战实际爆發的十二年以前的时候，首次宣布了对于战争的政策。

这正是希特勒掌握政权和日本开始侵略中國东北之前五六年的时候。墨索里尼正在巩固他自己在意大利的地位，还没有顯出

他是对于世界和平的主要威脅。法西斯意大利和英國正处于友好关系中，英國政治家也对这“領袖”表示出他們的贊揚。同时在欧洲，有許多小独裁者經常和英國政府也处于友好关系之中。可是英苏之間的关系却完全破裂了，已經發生过襲击苏英貿易协会的事件并且撤退了外交使節。在國際聯盟和國際勞工局，英法兩國所采取的政策顯然是保守的。当裁减軍备問題正在國联無窮無休地被討論的时候，所有其他有代表出席的國家和美國都贊成徹底廢除空中轟炸，英國却提出了重大的保留。若干年來英國政府就在借口所謂的“維持秩序的目的”，而用飛機轟炸伊拉克的城市和鄉村以及印度的西北边省。英國坚持这“权利”，于是就阻碍了在國联會議以及其后在裁軍會議中对这問題的任何一般的協議。

德國——魏瑪共和國的德國——已經成为國联正式會員國，罗加諾条約則被欢呼为欧洲永久和平的征兆和英國政策的勝利。对这一切發展的另一種看法就是認為苏联已被孤立起來，而且在欧洲正在組成一个联合陣綫來对付它。苏联剛剛慶祝了它的革命十周年紀念，并和东方几个國家——土耳其、伊朗、阿富汗与蒙古人民共和國——發展了友好关系。

中國的革命也在大踏步地邁進着，國民黨軍隊已經占領了中國一半地方，而不断地在通商口岸以及內地和外國的、尤其是和英國的權益發生冲突。随后，國民黨內部起了糾紛而分裂成为敌对的几派。

世界局势似乎正趋向嚴重冲突階段，英國和法國为某些欧洲國家集团的領袖，苏联則和几个东方國家联合起來。美國却不參加这两个集团的任何一方面；它們对共產主义之深惡痛絕使得它們远离俄國，同时它們不信任英國的政策，以及英國在金融上与工

業上的競爭也阻礙了它們和英國集團協力合作。除了上述這些考慮之外，就是美國孤立主義的情緒和對捲入歐洲紛爭漩渦的恐懼。

在這樣情況之下，印度的看法無可避免地是在蘇聯和東方國家一面的。雖然為社會主義思想吸引着的人數不斷增多，但這並非意味着共產主義是廣泛地為人所贊同。中國革命的勝利被熱烈地歡呼着，它似乎是印度走向自由和在亞洲的歐洲侵略者滅亡的預兆。我們對在荷屬東印度、印度支那以及在亞洲西部國家和埃及的民族主義運動感到興趣。新加坡的變為巨大的海軍基地以及在錫蘭的亭可馬里海港的擴建，表示着這是未來戰爭整個準備的一部分。在這準備之下，英國力圖巩固並加強其帝國主義的地位，以粉碎蘇聯和在興起中的東方民族主義運動。

在這背景之下，國民大會黨在一九二七年就開始擬定了它的外交政策。它宣稱印度不參加帝國主義的戰爭，而且在任何情況下，若未獲得人民同意決不參加任何戰爭。後來幾年中，這個主張經常反復而廣泛地被宣傳着。它變成了國民大會黨政策的基礎之一，也是為一般人所接受的印度的政策。在印度沒有一個人或團體反對它。

同時在歐洲發生了一些變化，希特勒與納粹主義興起了。國民大會黨立即對這些變化有所反應，而且加以譴責，因為希特勒和他的信條似乎是帝國主義和種族主義更為強烈的具體表現，而這正是國民大會黨所鬥爭的事情。由於對中國的同情，日本之侵略中國東北在印度產生了甚至更為強烈的反應。阿比西尼亞、西班牙、中日戰爭、捷克斯洛伐克與慕尼黑等事件增加了這種感想的強度和戰爭日益迫近的緊張情緒。

然而這行將來臨的戰爭和在希特勒崛起以前人們所熟知的戰

爭好像有所不同。即使如此，英國的政策差不多仍旧是親法西斯和親納粹的，而很难令人相信，一旦之間它就驟然会变成自由和民主的拥护者。帝國主义者的主要观点和願望就是要繼續保持着它的帝國而不顧其他的發展趨勢如何。这也是它反对苏联和苏联所代表的东西的根本理由。可是愈來愈明顯的是，尽管用尽心計想去敷衍希特勒，而他正在成为欧洲的控制力量，完全推翻了旧有的均势，并且还在威脅着大英帝國的主要权益。英德之間的战争可能發生；假使真的爆發了，我們將要采取怎样的政策呢？我們如何使我們政策的兩個主要趋向——反对英帝國主义和反对法西斯主义与納粹主义——得到調和呢？我們如何使我們的民族主义和國際主义一致呢？在現存的情況下，这是个很难的問題；對我們說來誠然是困难的，但假使英國政府采取步驟對我們表示放弃他們在印度的帝國主义政策，并且要信賴人民的善良意志，那就不会產生困难了。

在民族主义和國際主义兩者之間的競爭中，民族主义注定是要獲勝的。这种競爭曾在每一國家和每一危机里發生过；而在一个帶着不断掙扎和痛苦的辛酸回憶的异族統制之下的國家里，这競爭是必然而不可避免的結果。英國和法國对西班牙共和國玩弄的虛伪手段和出賣捷克斯洛伐克就是为了它們所考慮的——事实証明是大錯——它們本國的权益而牺牲了國際主义。尽管美利坚合众國很明顯地同情英國、法國和中國，并且仇視納粹主义和日本的軍國主义与侵略，它却仍緊抱着孤立主义不放。珍珠港事变才使它不顧一切地投入了战争。作为國際主义的真正象征的苏联却遵循着嚴格的民族主义政策，使它的許多朋友和同情者惶惑不解。德國軍隊的突然不宣而战才將苏联卷入了战争。斯堪的那維亞的

各國和荷蘭以及比利时虽曾努力設法想挽救它們自己，避免战争和糾紛，但这种希望幻滅了，它們仍然被卷入了。土耳其五年來很不穩定地站在变化無窮的千鈞一髮的中立邊緣上，只随着國家的利益而轉移。埃及尽管外表独立自主而实际上仍旧是半殖民地國家，本身就是主要的戰場，因而占着很奇妙和异乎尋常的地位。从一切实际的意义講起來，埃及是一个完全被控制在联合國家軍事力量之下的交战国，但表面上它却不是交战国。

这可能成为一切不同的政府和國家采用这些政策的辯护理由与口实。一个民主國家若沒有把人民先准备好并且獲得他們的同心协力是不能够輕易地加入战争的。縱然是集权主义的國家也必須先准备好条件。但不管可能是怎样的理由和辯解，很明顯地，無論什么时候只要危机一發生，民族利益或被認為是民族利益的东西就成为最首要的了，而一切不適合民族利益的其他东西就都被扫除淨尽了。这是令人非常驚奇的一件事，为什么正当慕尼黑危机之际，在欧洲数以百計的國際組織与反法西斯联盟等等竟被打击得啞口無言而变为無能力無效果的东西了。个人和小团体也許具有國際主义的胸襟，而甚至可能为了更重大的目标而准备牺牲个人以及目前的民族利益；但作为民族來看却不是如此。只有当國際利益和民族利益被認為一致的时候，他們才能將热情振奋起來。数月前，倫敦的“經濟学家”雜誌評論到英國的外交政策时寫道：“希望能够奉行不懈的唯一外交政策是使民族利益能充分地并顯然地得到捍衛的政策。沒有一个民族会將國際团体的利益置于它自己利益之上的。只有這兩者是符合一致的时候，有效的國際主义才有任何实现的可能性。”

國際主义必然只能在自由的國度內發展，因为一个附屬國的

全副思想和精力都被直接地投向为达成它自己的自由方面去了。那种隸屬的情况就像生長在体内的毒瘤一样，不僅僅是阻碍了任何肢体的健康，而且还不断的刺激着内心，并使所有的思想和行动都蒙上了色彩。在那里，冲突生來就有的，而且使得思想集中于这样的冲突，妨碍了对比較廣泛的論点的思考。这一連串过去的冲突和苦难的歷史变为个人和民族内心兩者的不可分离的伴侶了。它变成了一种困惱和超于一切的情緒，除非消除了它的根本原因就不能驅除这种情緒。而且，就是在以后当附屬國地位的意識消逝了的时候，这恢复也是緩慢的，因为治愈心灵的創伤是要比治愈肉体的創伤多費些时日的。

所有这背景在印度已經長期存在下來了，然而甘地却給予我們的民族主义运动以一个轉变，使其减少了破滅和辛酸痛苦的感觉。那些感觉还是繼續着，但是我不知道还有任何其他民族主义运动是这样地不計仇恨的。甘地是一位强烈的民族主义者；而同时他也是一位感觉到他担負着一項不只为印度而也为着全世界的使命的人物，他热烈地願望着世界和平。因此他的民族主义就含有一种一定的世界觀，并且是完全沒有任何侵略性意圖的。为了希望印度獲得独立，他終于認為只有由相互依賴的國家結成一個世界联邦才是唯一正确的目标，虽然达到这目标可能还很遙远。他曾說过：“我的民族主义觀念就是我的國家可以獲得自由；如果必要的话，全体國民可死，以便人类得以生存。在这里沒有种族仇恨立足之地。就讓那个算是我們的民族主义吧！”他又說过：“我确实希望从整个世界來想这問題。我的愛國主义包含着全人类的幸福。所以，我为印度服务也包含着为人类服务……孤立的独立并非世界國家的目标。那是自願的互相依賴。今日世界上較進步的

人士不是希望一些彼此敵對着的絕對獨立國家，而是希望着一些友好地互相依賴的聯邦國家。那種聯邦國家的實現可能還非常遙遠。我不打算向我們的國家提出過高的要求。但是我認為，表明我們寧願準備普遍的互相依賴而不僅僅考慮獨立的那種願望並不算過高或不可能的。我願望能夠得到整體的獨立，而不主張一國的獨立。”

正当民族主義運動在力量上和自信心上都成長起來了的時候，許多人們開始想到一個自由印度的問題了，它將是怎樣的國家呢？它將作什麼呢？它和其他國家的關係將是怎樣呢？這個國家的非常巨大、富有潛在力量和豐饒的資源使得他們往大處著想了。印度不能夠僅僅是一個任何國家或集團國家的附庸；它的自由和成長將使亞洲从而使全世界的面貌大大改觀。那就不可避免地導致一種完全獨立和將它從束縛于英國及其帝國的枷鎖中解放出來的信念。所謂自治領地位——甚至當那地位接近獨立的時候——似乎是一種荒謬的限制，並且阻礙了充分成長。自治領地位的含義是一個母國要緊密的聯繫它的附屬國，他們的所有一切是都具備着一種共通的文化背景的，這似乎整個不適用于印度：它確實意味着一項可能的廣泛範圍內的國際合作，然而就在同時它也意味着和那些在帝國或聯邦集團之外的國家的較少的合作。這樣，它就變成了一種會有限制性的因素，而我們對將來滿懷希望的理想卻超越了這些界限，並且注視到更廣泛的合作。我們特別想到和我們東西鄰邦——中國、阿富汗、伊朗和蘇聯的密切關係。甚至對那遙遠的美國，我們都希望有更密切的關係，因為我們可以像學習蘇聯一樣，從美國那里學得很多的東西。有一種感覺就是我們曾竭盡我們的能力以從英國學得一些更多的東西，而且勿論如何，

在打碎了那束縛着我們的不健康的枷鎖以及在平等地位上相會以後，我們都只能够通过相互的接觸而得到益處。

在某些英國自治領和殖民地的印度人所受的種族歧視和待遇是我們決心脫離那個集團的强有力的因素。特別是南非就是一個經常的刺激，還有那直接在英國殖民政策下的東非與怯尼亞。真是奇妙得很，我們就像私人交往一樣對加拿大人、澳大利亞人、和新西蘭人頗有好感，因為他們代表着一種新的傳統，而且拋棄了任何英國的許多偏見和社會的保守主義。

當我們談到印度獨立的時候，並不是指的孤立。我們也許比很多其他的國家更認識得到這種老式的完全民族獨立已經注定死亡了，而在那裡一定會出現一個世界合作的新紀元。因此我們曾經反復將這點說得很明確，那就是我們完全同意和其他的國家一起，在某種國際組織內將那獨立予以限制。那種組織寧可尽可能的包括全世界或是它的大部分，或者應是區域性的。英國聯邦就不適合這些概念中的任何一個，雖然它能夠成為這較大組織的一部分。

這是令人驚奇的，儘管我們有強烈的民族主義，可是我們又滋長了國際主義的心情。任何地方的附屬國的民族主義運動都不接近國際主義，在這樣的其他國家中的一般傾向是避開國際的義務。在印度也是一樣，有過一些人反對我們和西班牙共和國、中國、阿比西尼亞與捷克斯洛伐克站在同一立場。他們說：“為什麼要反對像意大利、德國和日本那樣強大的國家呢？”每一個英國的敵人都應該當作朋友看待；在只涉及強權和有機會就利用強權的政治當中，理想主義是沒有地位的。但是這些反對者為國民大會黨所造成的群眾情緒所壓服了，而且幾乎沒有機會公开发表他們的看法。

回教聯盟則始終保持着謹慎的沉默，並且從來不使自己置身到任何這樣的國際主義的爭論里面去。

在一九三八年，國民大會黨派遣一支包括有幾位醫生和必需的配備以及物資的醫療單位前往中國。這個單位幾年以來在那里工作得很好。當這個單位組織起來的時候，蘇巴斯·鮑斯^①任國民大會黨的主席。他並不贊同國民大會黨所採取的反日、反德或反意的任何步驟。雖是如此，但由於國民大會黨和全國都是這樣的情緒，以致他不但不反對這支醫療單位，也不反對國民大會黨的很多其他的同情中國和同情在法西斯與納粹侵略下的罹難者的表示。在他任主席期內，我們通過了許多他所不贊成的決議，並組織了許多次他所不贊成的示威運動，但他卻無異議的對這些措施屈服了，因為他認識到在這些措施背後的情緒的力量。在他與國民大會黨執行部門中的其他人們之間，對前途的看法就有着很大的區別，不論是關於國外的或國內的事務方面；在一九三九年初，這就導致了分裂。此後他就公開地抨擊國民大會黨的政策，一九三九年八月初，國民大會黨執行部門就採取了一項極為罕見的誥誡措施來對付他，那時他已經是一位卸任的主席了。

二 國民大會黨對戰爭的態度

這樣，國民大會黨就奠定了並且常常反復闡明的一種關於戰爭的雙重政策。那就是一方面反對法西斯主義、納粹主義和日本軍國主義，既由於他們的國內政策，也由於他們對其他國家的侵略；

^① 蘇巴斯·鮑斯原為國民大會黨內的反英急進派的青年領袖。太平洋戰爭後，與日本合作。一九四五年八月日本投降後不久，他因飛機失事身亡。——譯者

对那些在那种侵略中的牺牲者表示强烈的同情；表示我们决心愿意参加任何制止侵略的战争或制止侵略的其他企图。另一方面那就是对印度自由的强调，这不仅仅因为那是我们所不断努力争取的基本目标，而且也特别是因为它关联到一场可能的战争。因为我们不只一次地说过：只有自由的印度才能够在这样的战争中处于一种正常的地位；只有通过自由，我们才能够克服我们过去和英国关系中的悲惨命运，从而唤醒人们的热情，并将我们的巨大资源动员起来。没有那种自由，这战争就会像任何老一套的战争一样，是一种拼个你死我活的帝国主义间的争夺；就像要保卫大英帝国并使它永存不朽。使我们联在一起来保卫我们曾经这样长时期与之斗争的那一个帝国主义，似乎是荒谬可笑而不可能的。纵然我们中间的少数人从更大的方面加以考虑认为那是危害性较小的，但是这完全难使我们去说服我们的人民。唯有自由才能够把群众的精力解放出来，并且为了一个事业，把辛酸苦痛化为热情。此外就没有别的方法。

国民大会党特别要求，印度未经它的人民或代表们的同意就不应该牵连到任何战争中去，而印度部队在未经这样的同意就不能派遣到国外去服役。包括各式各样的团体和党派在内的中央立法议会也提出了这后者的主张。很久以来就存在着一种使印度人民痛心的事情，那就是我们的武装力量由于帝国主义者的目的被派遣到国外去，而且经常去征伐或镇压其他和我们素无任何争执、而且是我們所同情的并努力去重新获得他们自由的人民。印度部队就为了这种目的，当作雇佣兵在缅甸、中国、伊朗、中东和非洲的各地区被人使用。他们简直变成了英国在所有这些国家中的帝国主义的象征，并使这些国家的人民反对印度。我想起一位埃及人

的刻毒的話了：“你們不僅失去了你們本身的自由，你們反而幫助英國去奴役別人。”

這双重政策的兩部分并不是機械地彼此相適應的；它們之中就有一種相互矛盾的成分。但那矛盾不是由我們創造出來的；它是這環境中所固有的，而且不可避免地反映在任何發端于那些環境的政策之中。我們曾一再地指出：一面譴責法西斯主義和納粹主義，同時又維持帝國主義者的統治之間的矛盾。的確，當帝國主義已經使它自己在印度和其他地方巩固下來的時候，法西斯主義和納粹主義正在耽溺于可怕的罪惡之中。這只是程度和時間上的不同，而并非性質上的差別。前者離我們還很遙遠，關於他們，我們只讀到過，后者却總在我們的門口，包圍着我們的所有人并瀰漫在整個的空氣里。我們曾經着重說明過，一面在別的地方高舉着民主的旗幟，一面卻又拒絕在印度將自由賦與我們，這是荒謬可笑的。

無論在我們的双重政策當中可能存在着怎樣的矛盾，都沒有引起過非暴力學說的問題來妨碍那為了防衛或抵抗侵略的武裝鬥爭。

一九三八年的夏間，我正在英國和在歐洲大陸的時候，我在演說、寫作以及在為了解釋我們這項政策而作私人會談，我並指出听任事態發展下去和保持現狀的危險性。在蘇台德區危機頂點的時刻，憂心的捷克斯洛伐克人問过我萬一戰爭發生印度會作些甚麼。危險之如此迫于眉睫而又可怕，使得他們不能去考慮細密的問題和過去的痛心事件；然而他們還是體會得到我所說的，並同意我的談話中的邏輯。

大約在一九三九年的中期，印度部隊已被派遣到海外——大

概派到新加坡和中东已是人所周知。对这件已经作了的、未与任何人民代表商議过的事情立即引起了軒然大波。人們承認在危机时期中，部隊行动往往是应当保密的。然而还是有很多方法可使具有代表性的領袖人物來参与机密。在中央議會中，有党派的領袖們；在各省中，有民选政府。在正常情况下，中央政府不得不和这些省政府的廳長們商議，并且在許多事情上和他們共參秘密。然而对人民代表們就連形式上或名义上的尊重都不肯表示一下，也不肯宣布出國家的願望。他們也采取了步驟，通过英國議會修正了省政府所奉以行使职权的一九三五年的印度政府組織法，以便战争入于緊急状态时將一切力量集中于中央政府。通常，在一个民主國家里，这可能是一种自然而合理的步驟，如果有关的各党派同意的話。这是很明顯的，在一个联邦政府中的联合州、省或是自治單位都是極為珍視它們的权利的，而且它們輕易不会同意將这种权利交予一个中央行政当局，那怕是在危机和緊急的时期。在美國，这种拉鋸式的斗争繼續着；而且当我正寫到这里的时候，澳大利亞的某次國民投票已經拒絕了以牺牲州权为代价來增加联邦政府权力的提議，即使在战争期間为了战争的目的。可是在美國和澳大利亞，中央政府和議會都是民选出來的，并且包含着那些州的代表。在印度的中央政府过去是、而現在也是完全不負責任的和独裁的，它不是选举出來的，而且通常在任何方面都不对人民和各省負責。它完全起着像是英國政府代理人的作用。以牺牲省政府和省議會为代价來增加中央政府的权力就是意味着更進一步的削弱民选的省政府，并且打击着省自治权的真正基礎。这是令人深感憤慨的！人們感覺到这和保證有所抵触——國大党省政府就是在这項保證下組成的——而且人們也指出，像以前一样的，这

將是一場強加于印度头上的戰爭，而根本沒有與它所選出的代表們商量過。

國民大會黨執行部門對於它認為是既對國民大會黨又對中央議會的故意侮慢的宣言的這種政策表示了它的強烈反對。它宣稱：它必須反對任何這一類的欺壓，並且未經印度人民同意就不能贊同使印度擔負執行各種關係遠大的政策。在一九三九年八月初，它又宣稱，“值此世界危機中，工作委員會的同情是完全站在那些為民主和自由而奮鬥的人民一方的，大會並迭次譴責法西斯在歐洲、非洲和亞洲的遠東方面的侵略以及英帝國主義在捷克斯洛伐克與西班牙的對民主的背棄。”但是，它補充說：“英國政府的過去政策與最近的發展充分地說明了這個政府並不為自由與民主而奮鬥，而且可能在任何時候背棄這些理想。印度無法使自己和這樣的政府合作，也無法被要求將它的資源用於爭取民主自由的鬥爭上，而這種民主自由是已經被剝奪並且看來大概是要被出賣的。”作為反對這種政策的初步抗議，中央立法議會的國民大會黨議員們都被要求拒絕參加議會的下一次集會。

這項最後的決議案就在歐戰真正爆發之前的三個星期通過了。看起來印度政府及其背後的英國政府都決意對那些不僅因戰爭危機所引起來的主要爭點而且也在很多次要事務方面的印度人的意見完全置之不理。這項政策就被反映在各省省長和常任官吏的態度上，他們和國大黨省政府變得更加不合作了。國大黨省政府的地位變得愈來愈困難了，同時大部分的輿論也是激昂而帶着憂慮的心情。他們生怕英國政府將會像在二十五年前——早在一九一四年曾作過的那樣作法，將戰爭強加在印度头上，並不顧及省政府和公眾輿論以及在這時期中所發生的一切事情，並以戰爭作

为借口來鎮压印度已經獲得的有限的自由，还要無限制的剝削它的資源。

但是在这二十五年当中更多的事情已經發生了，人民的心境也大不相同了。一个像印度这样的大國竟被当作一种动產來处置以及它的人民也被全然地輕蔑地置之不理的这种觀念使印度極感憤慨。是不是过去二十年中的一切斗争和苦难就一点都不算了嗎？是不是印度人民对于在他們出生的土地上不声不响地屈服于这种侮蔑和屈辱之下感到可耻呢？他們中很多人已經学会了反抗他們所認為的罪惡了，并且当这样的屈服被認為是耻辱时他們就不屈服了。他們甘願接受这样不肯屈服的后果。

于是就出現了另外一些人，他們是較年輕的一代，缺乏民族主义斗争的个人体验和斗争中所包括的一切；并且對他們說來，就連二十年代和三十年代初期的和平抵抗运动都僅僅成为过去的歷史而已。他們沒有經受过体验和苦难烈火的考驗，可是却假定了許許多多的事情。他們對較年長的一代是吹毛求疵的，認為年長的一代是既軟弱而又妥協的，他們想像以为代替行动的好办法乃是強硬的詞句。他們自己之間在个人領導問題或政治学与經濟学的要點上爭論不休。他們討論着世界問題而對世界問題所知不多；他們幼稚而欠沉着。在他們身上具有善良的本質和为了善良目的的蓬勃熱情，但由他們所產生的一般結果总是令人沮喪而失望的。也許這是一種暫時的現象，他們將會消除它，等到他們有了痛苦的體驗以後，他們可能已經消除了它。

虽然有別的意見不同之處，所有这些在民族主义行列中的团体對英國在这危机中对付印度的政策起了同样的反应。他們為這種政策所激怒，同時要求國民大會黨去反抗它。一個驕傲和敏感

的民族主义是不願意向这种屈辱低头的！一切别的考慮都变为次要了。

欧洲已經宣战了，印度总督就立即宣布印度也是处于战争状态。一个人——他既是一个外國人，又是一种可惡的制度的代表人——竟能够把四億人投入战争中去，而对他們連最起碼的商量都沒有过。在那千百万人的命运就可以这样地被决定的制度中，有些东西是根本錯誤和腐朽的。在自治領中，決議是在經過人民代表充分的討論和对各种不同观点考慮过以后才取決的。在印度就不是这样，它伤了印度的心！

三 对战争的反应

当欧战开始的时候，我正在重慶。國民大会党主席以电报催我立即返國，于是我就匆促地回來了。当我抵达的时候，國民大会党执行部門的會議正在举行，这次會議被邀請的还有默·艾·真納先生，但是他表示他不能赴会。总督不僅正式將印度拖進了战争，而且还頒發了許多法令；英國議會也通过了印度政府組織法修正案。所有这些束縛和限制省政府权力及其活动的法令都使人憤慨，而特別使人憤慨的是根本就未和人民代表磋商过。的确，他們所反复重申过的願望和宣言都完全被置之不理了。

一九三九年九月十四日，國民大会党工作委員會在經過長時間的熟慮以后發表了有关战争危机的一篇相当長的声明。它提到了总督已經採取了的措施和新的法令与布告，同时它表示：“工作委員會必須非常嚴肅地注視着这些發展。”它譴責了法西斯主义和納粹主义，特別是譴責了“最近德國的納粹政府对波蘭的侵略”，并对那些抵抗侵略的人們表示了同情。

当提出合作的时候，声明补充說：“任何强加下來的决定……勢必不得不为他們所反对。若是希望为了达到一种有价值的事業而取得合作的話，就不能够通过强迫和欺压而獲得这种合作，本委员会不能同意使印度人民遵行由外國当局所頒發的法令。为了一种彼此都認為有价值的事業，必須在双方都同意的平等地位上方能合作。在不久以前，印度人民已面臨着嚴重的危險，他們甘願付出重大的牺牲來保衛他們自己的自由，从而在印度建立一个自由民主的國家，他們的同情心是整个站在民主与自由这一面的。但印度不能在正当它被剝夺了自由、并且連它所獲得的那樣有限的自由都要从它手中夺去的时候，却去参加号称是为了民主自由的战争！

“本委员会得悉大不列顛和法國政府已經宣布了他们正为民主与自由和消滅侵略而战。但最近过去的歷史却充滿着事例顯示出在所說的話、所宣布过的理想和真实的动机与目标之間有着常存的分歧。”声明提到在第一次世界大战之中和以后的某些过去的事件时說道：“其后的歷史重新証实了就連那表面上对于信念的热烈的宣言都是怎样地随即被卑劣地背弃了……再者，英法政府認為民主是处于危險境地而必須加以捍衛，本委员会是完全同意这种声明的。本委员会相信西方人民已为此种理想和目标所激励并决心为之牺牲一切。但一次又一次地，人民的理想和意識以及为了这种理想和意識而在斗争中牺牲了自己的那些人們也被忽視了，并且失信于他們。

“倘使战争只是为了保衛現狀、帝国主义的屬地、殖民地、既得利益和特权的話，那么印度就与这战争毫不相干。但倘使問題爭点是民主和基于民主的世界秩序的話，那么印度对它就感到强烈

的关心。本委员会确信印度民主的利益和英國民主或世界民主的利益并無冲突。但在为了印度与其他地方的民主和帝國主义与法西斯主义之間却存在着生來就有的和不能根絕的冲突。如果大不列顛为了維護和擴大民主而战斗的話，那么它必須結束在它自己屬地中的帝國主义……一个自由民主的印度將欣然地使它自己和那为了反侵略的相互防禦以及为了經濟合作的其他自由國家联合起來，它將为建立一个基于自由和民主的真正世界秩序而努力，从而利用世界的知識和資源來促進人类的發达和進步。”

國民大会党执行部門虽然是民族主义者，却采取了一种國際观点，并且認為战争比起武裝力量的冲突含有更大得多的意义。“襲击着欧洲的这种危机不僅僅是欧洲的而且还是人类的危机，同时这种危机將不像其他的危机或战争似的，在战争过去之后还遺留下今日世界組織的主要結構的原狀。不管結局如何，这將很可能在政治上、社会上和經濟上重新組成一个世界。这危机是上次世界大战以來驚人地成長起來的社会与政治的冲突和矛盾的不可避免的結果；而且不到这些冲突和矛盾被消除以及新的均势被建立起來之后，这危机是不会被最后解决的。那均势只能够一方面基于一國对另一國的統治和剝削的結束，另一方面基于为了全体公众利益的較為公正的基礎上的經濟关系的重新改組。印度就是这一問題的癥結，因为印度就是近代帝國主义的突出例証；要是不顧及这重大的問題，这个世界的改造是不可能成功的。由于它拥有廣大的資源，所以它必須在任何重新改組世界的計劃中扮演重要的角色。但是它只能够作为一个自由國家來这样作——这个自由國家已把它的精力解放出來为这种偉大的目的而工作。在今天自由是不可分割的，而且想在世界中的任何地区保持帝國主义統

治的每一个企圖都將不可避免地導致新的灾难。”

委員會接着提到对印度土邦的統治者支持欧洲民主事業的提議，并建議假使他們在他們自己的土邦內——在那里，強力的独裁政治正盛行着——提倡民主的話，那么這將是很相宜的。

委員會又說明他們渴望用各种方式來加以援助，但是却表示，他們对于英國在过去和現在政策趨勢的憂慮；在这政策中，他們未能“發現促進民主和民族自決的任何企圖或目前英政府宣战声明中正在实行或將要实行的任何迹象。”尽管如此，他們又补充說，鑒于“时机的嚴重和在最近几天当中的事件的進展往往比人們內心的激动还要更加迅速的这个事实，委員會希望在这局势下不采取最后的决定，以便处此存亡关头，对这些爭点、真正目标所向，以及目前与將來的印度地位等等作充分的說明。”因此工作委員會請“英國政府用直截了当的辞句，宣布他們关于民主与帝國主义、特别是关于憧憬中的新秩序的战争目的是什么，这些目的將如何应用于印度和如何在目前实行。它們是否包括消滅帝國主义和把印度作为一个按照它人民的願望來指導其政策的自由國家看待？……任何宣言的真正考驗就在于它对現在的適用程度，因为‘現在’將指揮今日的行动并形成未來啊……假使連这种可怕的战争还是在帝國主义精神中進行，和为了保持那本身就是战争与人性墮落的原因的这种機構而進行的話，這將是無窮的悲剧！”

这篇在經過殷切考慮后才發表的声明是一种企圖，想去克服那一个半世紀以來在印英之間所發生的并毒化了他們关系的那些障壁；并想尋找出某些途徑來使得拥有人民热情支持的我們这参加这次世界性斗争的切望和我們爭取自由的热望調和一致。那种对于印度自由权利的主張并非一件新东西；也并非战争或國際危

机的結果。它長时期來就是我們若干世代一直在深思熟慮着的我們所有的思想与活动的真正基礎。發布一項关于印度自由的明确宣言,并且顧到战时需要把这宣言适用于当时的环境,那是沒有任何困难的。的确,战争的真正需要就要求有这样的宣言。如果英國抱有承認印度自由的願望和意志的話,每一种主要的困难都会消失,而且所剩下的小問題也就能够在有关党派的同意下加以調整。在各省中,省政府正在行使职权。在战争期間成立一个人民所拥护的中央政府机构是很容易的,这机构就將在一种有效率的和得人心的基礎上將战争力量組織起來,并与武装部队充份合作,而成为一方是人民与省政府、另一方是英國政府之間的环节。其他憲法上的問題就可以暂时擱置到战后再談;虽然,甚至在較早的时候來將它們加以解决的企圖当然也是合乎願望的。战后,这些民选的代表們就会起草永久性的憲法并和英國締結有关我們双方利益的条約。

當我們大部分的人民很少理解到所牽涉的那些國際問題并对目前的英國政策表示憤慨的时候,國民大会党执行部門向英國提出这种建議却不是一件容易事。我們知道双方面的那長期存留的不信任和猜疑是不能用某些咒語來消除的。可是我們盼望这些时势的压力將會促使英國的領導人擺脫他們帝國主义的成見,往远大处着眼,并接受我們的提議;这样就会結束英印之間的長期宿怨,并且將印度的热情和資源解放出來貢獻于战争。

但是事与願違,他們的答复就是对我們所要求的予以全部拒絕。我們看得很清楚,他們并不希望將我們看作朋友和同事,而只是將我們当作一个唯命是听的奴隸民族而已。我們双方都使用着同样的字眼“合作”,而每方各給以不同的解釋。對我們說來,合作

就是在同志和平等地位之間的合作；對他們說來，合作是意味着他們指揮而我們毫無異議的服從。對我們說來，要是承認這個立場而不放棄和背叛那我們曾為之奮鬥并賦予我們生命以某種意義的一切事物是不可能的。縱使我們之中的某些人願意這樣做，可是我們也不能夠使我們的人民和我們共同前進；我們勢必至于進退維谷、孤立而且與民族主義的生動的潮流以及我們所憧憬的國際主義隔絕了。

我們省政府所處的地位變得困難了，他們要不是屈服于省長和總督的不斷干涉，就是要和他們衝突。高級官員是完全站在省長一邊的，并且甚至比以前更厲害地將這些廳長和議員們看作不速之客。還有，一般專制君主或他的代表人和議會之間一向就存在着憲法上的衝突，而在这里更壞的一點就是前者乃是一些將他們的統治建立在武裝力量上的外國人。我們決定在十個省政府中（孟加拉、旁遮普和信德省除外）八個國大黨的省政府應辭職以示抗議。某些人的見解認為他們不應辭職，而應繼續工作并讓省長來罷免他們。這是很清楚的，鑒于那一天比一天變得更加明顯的固有的矛盾，在他們和省長之間的衝突是無可避免的了；如果他們不辭職，他們就會遭到罷免。他們採取嚴正地憲法上的程序而辭職，這一來就招致了議會的解散和重新選舉。因為議會中的絕對多數都支持他們，所以沒有其他的政府是能夠組織起來的。可是這些省長們却亟欲避免新的選舉，因為他們很知道這些選舉將會造成國民大會黨的壓倒的勝利。他們並沒有解散議會，而只停止它的活動，并將省政府和議會的一切權力都攬在手中。他們變為各省的徹底獨裁頭子了，制定法律，頒布法令以及作他們所想作的其他一切事情，而絲毫不考慮到任何選舉出來的團體或是公眾

輿論。

英國發言人常常認為國民大會黨執行部門的号召各省政府辭職是一種獨裁姿態的行動。這是一種奇特的責難，因為那些責難的人正在以一種比法西斯和納粹國家以外的任何一個國家更要專制更要獨裁的姿態發揮着作用。事實上，國民大會黨政策的真正基礎乃是在省範圍內的行動自由和不受省長或總督的干涉；根據這個政策並在總督提出了保證之後議會的議員們曾被選出，各省政府也曾被組成了。這種干涉現在是經常發生的事了，甚至一九三五年的印度政府組織法所賦予的省政府的法定權力也更進一步受到限制了。這些省的法定權力現在也因戰爭目的而為英國議會通過的修正法案所廢棄了。至於何時和何地來對各省加以干涉，完全聽任印度政府——那就是總督來決定，而且沒有留下法定的保障來保護那些原來就只能在忍辱負重之中進行工作的各省政府的權力。總督利用他所任命的政務會議的必然的合作，在戰爭需要的借口下，能夠廢止省政府和議會的每一項決議。沒有一個負責的政府能夠在這種環境下行使職權的；它若不是和省長與各部門發生衝突，就是要和議會與其成員發生衝突了。戰爭開始後，在國大黨占多数的每個省議會中都正式接受了國民大會黨的要求；這種要求遭受了總督拒絕就不可避免地意味着衝突或是辭職。在大眾的一般感覺就是要與英國政權進行一場鬥爭。雖是這樣，國民大會黨執行部門却尽可能地盼望着去避免這點，並且採取較緩和的方針。對英國政府說來，採用普選的方法去測驗一般民眾或選民們的心情是很容易的。他們之所以避免這樣做，就是因為他們深知那種選舉將會造成國民大會黨的壓倒的勝利。

在孟加拉、旁遮普等主要省份和信德小省份中就不曾有過辭

职。不論在孟加拉和在旁遮普，省長們和上級机关自始至終是占着支配地位，因而就不可能引起冲突。但縱然如此，就在孟加拉，后來有一次，省長不喜欢首席廳長就迫使他和他的政府辞职。在信德省也是一样，在較后的階段上，首席廳長致函总督責难英政府的政策，同时以放弃由英政府所給予他的榮譽表示抗議。他并未辞职。但是，总督認為这封信有損总督的尊嚴，就使省長罢免掉他的首席廳長之职。

自从國大党省政府辞职后已將近五年了。在这整个时期当中，每个省份中都是保持着省長的一人統治，而我們就在战争的借口和迷雾下再度倒退到十九世紀中叶的彻头彻尾的独裁政治里去了。常任官吏和警察是至高無上的，同时倘若他們中的任何人——英國人或是印度人——对于实行英政府的殘酷無情的政策表示出一点点的不高兴，那末最嚴重的不愉快的事情就要找到他头上來了。許多曾由國大党省政府作过的工作都被廢弃，他們的計劃也被取消了。还算好，某些佃租立法被保留下來了，但是就連这个立法都經常被解釋來違反佃戶的利益！

在最近兩年当中，在阿薩密、奧利薩和西北边省三个不大重要的省份里，各省政府利用拘捕許多議會議員的非常簡單的手段而重新組織起來，而這一來少数就变成多数了。在孟加拉，現存的政府完全依賴着巨大的欧洲人集团的支持。奧利薩政府也沒有苟延了多久，而那个省份就回复到省長的一人統治了。在西北边省，省政府还繼續在行使着职权，尽管它沒有得到多数的支持，但从此以后議會也就避免开会了。在旁遮普和信德省，通过了若干特別的行政命令，防止未被关進監牢里的那些議會中的國民大会黨議員出席立法會議的定期會議，或是参加任何公开的活动。^①

四 另一次國民大会党的提議和英政府的拒絕。

溫斯頓·丘吉爾先生

八個省份的轉變為專制和一人統治，並不像更動廳長們可能顯示出的那樣僅僅是掉換最上層人物而已。那是一種影響着整個精神、政策以及全部國家組織方式的根本的和有系統的改變。各議會和各種對行政部門和常設部門的一般制約已經消失了，而且自省長以下，民政部門和警察廳對於民眾的手段也變得大不相同了。那不僅是回轉和倒退到國民大会党政府掌握政權以前的時候。那簡直是要糟得多。在所謂的“法律”上，那就是一種回轉到十九世紀的不受任何牽制的獨裁政治。而在事實上，那是還要更苛刻些，因為舊有的信心和父權政治都不存在了，而對長時期建立起來的特權利益之日趨崩潰所造成的一切恐懼和不安的情緒已經滲透到政府中的英國人身上。這二年另三個月的國民大会党政府曾是難于忍受的，過去這批人如果搗亂的話，隨時都可以把他們送到監牢里去，而現在偏要執行他們的政策，接受他們的命令，這是一樁不愉快的事情。現在不僅僅是有了一種重理舊緒的願望，而且也想把這些搗亂的人們放在對他們適當的地方去。那些曾對這民選的政府多少表示過熱忱的每一個人，在田地里的農民，工廠里的工人，手工業工人，商店老板們，工業家們，自由職業者，大學里的青年男女，下級公務人員，還有甚至那些在政府中擁有較高官階的印度人，都一定要使他們認識到英國統治依然在起着作用，而

① 一九四五年初，邊省立法會議在最後不得不召開預算會議。省政府就在某次信任投票中失敗並且辭職了。于是以汗·薩希卜博士為首的國大党省政府就職了。
(原注)

且必須尊重。將要決定他們個人的前途和他們升迁的机会的就是那个統治，而决非一些从外面來的臨時的不速之客。曾經担任过廳長祕書职务的那些人們現在是头子了，他們听从省長的吩咐而行动，并且用他們老一套的高人一等的作風高談闊論起來；地方長官們就在他們各自的区域里繼續执行他們已往那种类似納粹支部長式的职务；警官也感觉到比較自由自在的回复到原來的習慣去了，他們非常清楚，甚至他們为非作歹的时候，他們也將受到上級所支持和保护的。战争的迷雾能够用來將一切事物都掩沒了。

甚至許多國民大会党政府中的批評者都以驚愕的神情來看着这个形势。現在他們回想起那些政府的許多的优点并对他們的辞职表示强烈的不愉快。按照他們的說法，不管結果如何他們應該守着崗位不放手的。奇妙得很，甚至連回教聯盟的成員們都感到憂慮。

倘使这是非國民大会党黨員和國民大会党政府中的批評者的反应，那么國民大会党黨員和國民大会党的同情者以及議會中的議員們的反应就可想而知了。廳長們已經辞去了他們的职务，但并未辞去議會中的議席，还有这些議會中的議長和議員們也并未辞职。不过他們被擱在一旁無人理睬，可也沒有举行新的选举。甚至从純憲法的观点來看，这都是不容易令人容忍的，而且勢必在任何國家中產生一种危机。像國民大会党这样代表着这國家的民族意識并且背后还有为自由而斗争的悠久記錄的强有力的半革命性的組織，是不会毫無反抗地就接受这种專制独裁統治的。它不能对正在發生的事件僅僅作一个旁观者，特别是当这矛头就在指向着它的时候。人們强烈的屢次要求采取積極行动去反抗这种加于議會和一般社会活动的镇压以及英政府对印度的整个政策。

在英國政府拒絕闡明他們的战争目的或拒絕在印度作出任何

進步性的措施之后，國民大會黨工作委員會曾聲稱：“對這（國民大會黨）要求的答复是完全不能令人滿意的，而且还為英國政府企圖製造出誤會并混淆主要的和道義上的爭點……本委員會只能將該企圖解釋為在不相干的爭點掩護之下，企圖迴避作出關於戰爭的目的和印度的自由問題的聲明，而希望與國內的反動分子聯合起來維持帝國主義在印度的統治。國民大會黨已將戰爭危機及其所引起的各項問題看成主要地是道義上的爭點，并且亦無任何討價還價的意圖以從中取利。在任何其他的附屬問題能加以考慮以前，關於戰爭目的和印度自由的問題在道義上的和主要的爭點必須先行滿意地予以解決。即使在過渡時期，若不將真正的實權授與人民代表，國民大會黨無論如何決不承擔政府的責任。”

委員會接着說，由於英國政府的宣言，國民大會黨迫於不得已而與英國政策斷絕關係，作為不合作的第一步，各省的國民大會黨政府已經辭職了。不合作運動的一般政策在繼續着而且勢必要繼續下去，除非英國政府修正它的政策。“雖然如此，工作委員會願提醒國大黨黨員的即是，不惜一切努力去與敵對者達成一項光榮的解決乃是**非暴力的反抗**^①的一切形態中所固有的品質。……因此，雖則英國政府已經對大會砰然闔上了大門，而工作委員會仍將繼續探求一種達成光榮解決的方法。”

有鑒於布滿全國的激昂情緒以及青年人會採取暴行的可能性，委員會提醒全國要記住**非暴力**的基本政策，并且警告大家防止對這政策的任何破壞。即使要實行任何種類的不合作主義，它也必須是完全和平的。委員會更進一步稱：“**非暴力的反抗**對於一切

① Satyagraha，直譯為“堅持真理”，轉義為**非暴力的反抗**。——譯者

人都是怀着善意的，尤其是对于敌人。”这里提到的非暴力的政策与战争和保卫国家抵抗侵略都是无关的；它的意义專适用于在争取印度自由和反抗英国統治中所可能采取的任何行动。

这就是正当波蘭崩潰以后，欧战处于平靜状态时候的那几个月的事情。那正是所謂的“奇怪的战争”时期，而在印度的一般人看来，战争仿佛特別隔离得非常遙远；甚至在印度的英国当局看来，除了必須供应物資之外可能更是如此。当时印度的共产党一直到一九四一年六月德國進攻苏联的那一天为止都是徹底反对和英国在作战上的努力采取任何的合作。他們的組織被禁止了。除掉一些青年人的团体而外，他們的影响是不足道的。然而由于他們对当时流行的心情作了積極性的表达，就使得他們变成一种鞭撻政府的集团了。

在这时期中，在各省和为中央議會举行大选本來是很容易的。战争肯定地未曾成为阻碍。这样的选举將會澄清空气并且使國家的真正情势趋于表面化。然而这现实的本身正是英国当局所懼怕的，因为这一來势必会要結束他們繼續不断地所提出的关于各集团势力的許多不真实的論点。所有的选举都避免了。各省繼續处于一人統治之下，而在很受到限制的选举权下选出來的任期三年的中央議會現在已經存在有十年了。甚至当战争在一九三九年爆發的时候，它已經古老而且还超过了它的法定期限有二年之久了。中央議会的寿命年复一年地拖下去，它的議員們变得真蒼老可敬，而且有时也有死的，甚至連选举都忘記得無影無踪了。英国政府是不喜欢选举的。选举敗坏了生活上的日常慣例并且模糊了印度的势不兩立的信条和敌对党派的景象。若是沒有选举，那就比較更易于使那些值得英国寵爱的个人或团体重要起來了。

這國家里的整個情勢，尤其是在目前一人統治風行着的許多省份里，變得愈來愈緊張了。個別的國大黨黨員因他們的正当活動而被捕入獄；農民大聲疾呼地要求從下級官吏和警察重新的壓迫下得到解放，這些官警們假借戰爭的名義施行種種勒索以冀獲得他們上級的恩寵。應付這種局勢採取某些行動的要求變成很迫切的了，國民大會黨在大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德主席主持下，於一九四〇年三月在比哈爾省羅摩伽爾舉行的年會時，決議認為現在唯一的一條道路只剩下和平抵抗了。即使這樣，國民大會黨後來還是避免採取任何積極的步驟，只是號召人民為它作好準備。

人們有一種國內危機日益加深的感覺，而且衝突仿佛是無可避免的了。作為戰爭的措施而通過的印度國防法就廣泛地用來鎮壓正常的活動和逮捕與拘禁人民，很多人甚至未經審判。

丹麥和挪威的遭受侵略和不久以後法國的驚人地崩潰所引起的戰局驟然改變產生了一種深刻的印象。人民的反應自然有所不同，然而在鄧扣克大撤退後與英國本土上空遭受閃電轟炸的時候，立刻就有了同情英國和法國的一種強烈趨勢了。正在和平抵抗運動邊緣上的國民大會黨當自由英國的生存本身處於千鈞一髮的時候，就不能夠考慮採取任何這樣的運動了。當然，也有一些人竟認為英國的困難和危險乃是印度的機會，但國民大會黨的領導者們却堅決反對當英國在險象環生的情勢中來乘人之危從中取利，並且公開地這樣宣布過。所有關於和平抵抗運動的談論都暫時被擱置不提了。

國民大會黨再一次嘗試與英國政府達成協議。倘若上次的嘗試是範圍較廣並且要求英國除了對於印度改革之外還要闡明戰爭的目的，那麼現在的這次嘗試是簡明而扼要的，而且只是涉及印

度。它要求承認印度的自由并在中央建立一个意味着各党各派合作的國民政府。在那个階段，國民大会党并不重視英國議會將有甚么新的立法。國民大会党提議，在当时現存的法律範圍之內，由总督組織一个國民政府。所建議的改革虽然重要，是能够用协商和會議來达成的。法規和憲法的修改当然也必須隨之而來，可是他們还可等待更進一步的討論和更有利的机会，如果印度对完全独立的要求是被承認的話。在这条件下，國民大会党表示在战争努力上充分合作。

由拉賈戈巴拉恰雷發起的这些提議緩和了國民大会党屡次所提出的要求；这些提議比我們一向所主張的要少得多。它們可以立即付諸实施而無法律上的困难。由于國民政府將不可避免地要成为一个联合政府，所以这些提議都尽量地去滿足其他重要的各党各派的要求。这些提議甚至也考慮到在印度的英國政府的特殊地位。总督还繼續存在着，虽然要先設想他不致于否決國民政府決議。然而他作为一个行政当局的首腦人物，就必然地意味着和那个政府的親密接触。战争機構依然在总司令統制之下；由英國人所建立起的民政部門的全部复雜的機構也原封未动。的确，这种改变的主要效果將在行政方面提倡出一种新的精神，一种新的見地，一种活力，和在战争的努力上以及在解决國家所面臨的許多嚴重問題上日益獲得人民的合作。这些改变和印度在战后独立的明确保證都將在印度產生一种新的心理上的背景，从而導致在战争期間最充分的合作。

对國民大会党說來，要从它所有在过去的宣言和體驗之后來提出这建議却不是一件容易的事。人們感覺到將國民政府建立起來而把它用这种方式局限住，不只是沒有效率而且是孤弱無力。

在國民大会党的内部存在着势力相当大的反对派，而我僅僅是在經過極其艰苦而焦急的思考以后，我才使得我自己同意这个提議。我之所以同意，主要是由于考慮到更遠大的國際問題，并且我願望——如果这願望完全在道义上为可能的話——我們应当使我們自己和那些反法西斯主义和反納粹主义的斗争的人們处于完全一致的立場。

但是，擺在我們面前的还有更大的困难，那就是甘地先生的反对。这反对差不多完全是由于他的和平主义。他不曾反对我們先前提出的协助战争的建議，虽然無可怀疑地他一定对这些建議曾有过不快意的感觉。正当战争开始的时候，他曾告訴过总督說，國民大会党只能予以充分的道义上的援助；但那并非國民大会党以后反复解釋过的立場。現在他自己明确表示出反对國民大会党同意为狂暴的战争努力承担責任了。他的感觉是如此地坚强，竟使他在這個爭点上与他的同僚和國民大会党組織分裂了。这对所有那些和他結合在一起的人們來說，是一件痛心的創伤，因为今日的國民大会党乃是他手創的。虽然如此，國民大会党組織还是不能够接受他的將非暴力的原則应用于战争局势的意見，而且在國民大会党急于想与英國政府取得協議之时，它終於走到極端，竟与它所尊崇所愛戴的領袖决裂了。

國內情勢在許多方面惡化了。明顯的是在政治方面。甚至在經濟方面，由于战时各种条件的关系，有些農民和工人稍微富裕起來，大量的人却受到慘酷的打击。真正發財的人是一些战时的奸商、包工者和一群官吏——他們主要是以特高的薪金雇來从事战时工作的英國人。政府的想法顯然是認為鼓励追求过份利得的动机是最能促進战争努力的推动力。賄賂和引用私人的風气流行一

时，可是民众对他们并無制止的办法。公开的批評被認為会妨碍战争的努力，因此也就應該引用印度國防法的無所不包的条款來加以鎮压。真是一种令人沮丧的景象！

所有这些因素都使得我們用尽我們最大的力量再一次試圖和英國政府达成協議。可能性怎样呢？不大有希望。常設部門的整个組織享受着兩代以上从沒有享受过的那种不受控制和不受批評的自由。他們可以随便地把他們憎惡的人投入獄中，可以經過、也可以不經過審判。省長們在遼闊的省份里享有無限制的勢力和權威。除了他們為情勢所迫而不得不然之外，他們為什麼要同意于改革呢？在帝國組織的頂上高踞着一位总督林里資哥勳爵，被適合他那崇高地位的華麗的行列和盛大的儀式所環繞着。那付沉重的身体和迟鈍的心灵，硬得像石头一样，而且差不多像一塊沒有知覺的石头。他具有老派英國貴族的特質和缺点，想用廉正而忠誠的方針來尋求出一种脫离糾紛的出路。然而他的缺点太多了；他的心意总在那陈旧的凹槽里轉來轉去，而且躲閃着任何革新；他的眼界為他所出身的統治階級的傳統所局限；他以文官和其他包圍着他的人們為耳目；他不信任談論着政治和社会的基本改革的人；他不喜歡那些不對大英帝國的崇高使命和它在印度的主要代表人物表示出適當尊敬的人。

在整个西欧遭到德國閃电战的黑暗时期里，英國那里曾有过一种变化。尼維爾·張伯倫先生下台了，从多种角度看來，那都是松了一口气。那个做他貴族階級的裝飾品的則提蘭德侯爵也离开了印度事务部的职位，并無任何人为他下泪。繼任的是阿美利先生，关于他，大家所知不多，但就所知的这一些而論却是意义深長的。他在下議院中曾强有力地為日本對中國的侵略作辯護，并發

表一種議論說是，倘使他們譴責日本在中國所作所為，那麼他們也將同樣地必須譴責英國在印度和埃及的所作所為^①。一種正確的議論却不正確地用到錯誤的目的上去了。

然而真正的角色却是新任首相溫斯頓·丘吉爾先生。丘吉爾先生對印度獲得自由的見解是清楚而明確的，並且屢次重申過。他是以一个對印度自由絕不妥協的反對者的面貌出現的。在一九三〇年一月他曾說過：“你們迟早總得打倒甘地和印度國民大會黨以及他們所主張的一切。”在那年的十二月他說道：“英國並沒有任何放棄控制印度人的生活和發展的意向……我們并無意放棄英王皇冠上的那顆真正最為光亮而珍貴的寶石，這顆寶石在構成大英帝國的光榮和強大上比較我們所有的自治領和屬地有過之而無不及。”

不久以後，他曾就那如此經常地投向我們的誘惑的名詞“自治領地位”對於印度關係的真正意義加以解釋。一九三一年一月他曾說道：“我們往往將它——自治領地位——想像為最終的目標，可是除非在一种純禮節的意義上為了使當戰爭期間印度代表得以出席會議以外，沒有一個人猜想過對印度的原則和政策將在我們所預料是合理或有利的任何時期會予以實施生效的。”在一九三一年十二月，他又重申道：“大多數的社會領袖人物——我在當時是其中之一——對自治領地位一詞發表過言論，我也的確發表過，但是我決沒有想像，在我們所能預見到的任何時候，印度應該具有加拿大所具有的同樣的憲法上的權利和制度……英國若是讓印度離開它帝國的懷抱，就永遠不再成其為一個強國了。”

① 阿美利先生一九三三年二月二十七日在下議院所說。（原注）

那就是問題的症結所在。印度即是帝國；英國就是靠它的占有和剝削印度而得到光榮和強大，从而使它成為一個強國的。丘吉爾先生除非把英國作為一個龐大帝國的領袖和占有者就不能對英國加以想像，因而他就不能想像到印度得到自由。那樣長時期地向我們提出來好像就在我們掌握之內的自治領地位被解釋為不過是一個名詞和禮節上的問題，這就和自由與實力的問題相距太遠了。甚至在自治領地位的最完滿的意義上，也曾為我們所拒絕過，我們所要求的是獨立。的確，在丘吉爾先生與我們之間的鴻溝是廣闊的。

我們記得他所說的話，而且知道他是一位剛愎而絕不肯妥協的人。在他領導下的英國我們不能希望得到甚么。雖然他具有一切領導人物的勇氣和偉大的能力，而他所代表的却是十九世紀的、保守的帝國主義的英國，似乎不能了解這具有各種複雜問題和力量的新世界，更不必說那正在形成中的“未來”了。然而他不失為一位能夠採取重要措置的偉人。他那與法國合併成為一國的建議，雖然是危急存亡之秋의孤注一擲的辦法，卻表現出為一種遠見和適應環境的能力，並且大大地使印度感動了。或者他新膺的責任重大的要職擴大了他的眼界而消除了他早年的偏見和信念。或者由於那在他說來是凌駕一切的戰爭局勢的迫切需要，迫使他認識到從戰爭的觀點來看，印度的自由不僅是無可避免的而且也是適當的。我記得我在一九三九年八月前往中國的時候，他通過一位共同的朋友祝賀我拜訪那個飽經戰爭苦痛的國家。

因此，我們的那項建議不是沒有希望的，雖然希望並不太大。英國政府的答復不久就來了。那是全盤的拒絕，而更有甚者，它的措辭明明白白告訴我們，英國並無任何放棄在印度的政權的意思；

他們一心想慫恿分裂，并增强每一个中世紀式的和反动的分子。他們似乎寧願發生內战使印度毀滅，而不願放松他們那帝國主義者的控制。

虽然我們一向習慣于这种遭遇，然而这拒絕却使我們为之震驚，一种絕望的感覺成長起來了。我記得我那时候正寫一篇題为“歧路”(The Parting of the Ways)的文章。我一直在为印度的独立而斗争着，我确信除此而外，沒有別的办法可以使我們能够作为一个進步而發展的民族，也沒有別的办法來能和英國建立起正常的友好与合作关系。然而我曾期待着那种友好的关系。現在我却陡然感覺到，除非英國完全改变它的政策，那么對我們說來是沒有共通的道路可走了。我們势必至于各走各的路。

五 个別人們的和平抵抗

这一來，我們所體驗的不是想到那自由会解放我們的精力以及用一种民族热情把我們投入世界性斗争所引起的陶醉，而是那自由被否定所帶來的痛心的失望。这否定还兼帶着傲慢的詞句，英國統治和英國政策的自我誇耀，还列举了所謂印度能够要求自由所必要的种种先决条件，然而这些条件之中有些似乎都是不可能實現的。这是很明顯的，所有英國議會辯論中的發言与仪式，不着边际的措詞以及富丽堂皇的言辞，都簡直是政治上的騙局，無非为了掩飾那要把印度作为帝國的領土和屬地抓在手里愈久愈好的坚定不移的意圖而已。帝國主義的魔爪將要繼續深入于印度活生生的軀体。而那就是英國声称为之而斗争的自由与民主的國際秩序的准則！

可是还有另一个关系重大的征象。緬甸提出了一項要保証在

战“后”給予它自治領地位的謙遜的要求。这是在太平洋战争爆發前很久的事，而且無論如何，在任何方面都絲毫不妨碍战争，因为那僅僅是打算在战争結束以后才付諸实施的。它所要求的只是自治領地位而非独立。和印度的情形一样，英國也曾經一再地告訴緬甸說過，自治領地位乃是英國政策的最終目标。所不同于印度者，緬甸是一个种族比較純一得多的國家，英國用以拒絕印度要求的那一切論調，不管真实的或虛構的，对于緬甸都不適用。然而那举國一致的要求被拒絕了，并且也未給予緬甸任何保證。自治領地位是今后的远景，它是一种適用於其他世界和与我們不相同时代的模糊而虛幻的形而上的概念。正如溫斯頓·丘吉尔先生曾指出过的一样，那是与現在或最近將來毫不相干的空談和客气話。所以，对于印度独立所提出的異議和所坚持的無理条件同样也就是人所共知的廢話了，它既無現實性又無內容。唯一的現實却是英國不惜一切代价來把持着印度的決定和印度要粉碎这种把持的決心。此外一切都是詭辯、法律家的用語或外交上的遁辭。只有“未來”才能够揭示出这勢不兩立斗争的結果。

“未來”很快地就把英國對緬甸政策的結果展示給我們了。在印度，那“未來”也慢慢地把它自己展現出來了，隨帶着還有斗争、痛苦和灾难。

在英國政府最后蛮橫地表示了拒絕之后，再要对印度所發生的事情保持消極的旁觀者的态度也变为不可能了。正当整个世界的千百万人民信仰自由并为了自由面对着巨大牺牲的时候，如果英國政府在这危險战争之中的态度还是如此，那么等这危机过去和民众的压力已經降低的时候，它的态度又該怎么样呢？同时，我們的人民正在全國之內被抓了起來送進監獄；我們的正当活动也

受到了干涉和限制。我們必須記住，在印度的英國政府經常在向民族主义运动和劳工运动作战；它是不等待有了和平抵抗然后才采取行动的。那种斗争有时会爆發起來，而变成一种全綫攻击，或者它也会稍微緩和一下，但总是經常繼續下去的^①。在各省國大党政府当权的短短时期中，那是处于一种平靜無事的階段，然而在他們全体辞职后不久，英國政府又重新發動起來了，而政府中的常任官員就特別高兴發号施令把那些杰出的國民大会党黨員和議會中的議員关進監牢里去。

積極的行动成为無可避免的了，而唯一的缺点却往往是因为沒有采取行动。按照我們所确定的政策，那行动只能是一种和平抵抗性質的。可是我們很当心不要引起任何民众的騷动，而且和平抵抗只限于选定的一些个人。这里所謂的个人的和平抵抗是与那群众参加的和平抵抗对比而言的。它实际上是帶有一种偉大的道义上抗議的性質。从政客的观点來看，我們故意避免采取顛复政府的任何企圖，而使政府很容易地就將这些制造糾紛的人投入監獄，这似乎是很奇怪的。那不是任何其他地方所采取的積極性的政治行动或革命的作風。然而那是將道德与革命策略合而为一的甘地作風，而且当任何这样运动發生的时候，他总是当然的領袖。他所表現的作風就是，我們虽然一方面拒絕屈从英國政策和

① 从战前起就有許多人陸續被捕入獄。許多我的青年同志現在已經在獄中消磨了十五年的歲月了，而且仍然关在里面，當他們被判刑的时候，还僅僅是不到二十歲的孩子；而現在已經是頭髮花白的人和中年人了。我在屢次巡視聯合省監獄中，一再地看到他們。我曾進來過，停留一時，後來又出去了；而他們仍舊留在那里。雖然他們是聯合省人，并关在聯合省監獄里好多年了，他們却是在旁遮普判刑的，因此他們受着旁遮普政府的管制。聯合省的國大党政府曾經呼吁過釋放他們，但旁遮普政府未予同意。（原注）

自願地找來苦難以表示我們的憤怒和決心；而另一方面我們的目的却并非制造糾紛。

这种个别人的和平抵抗运动是从極小規模开始的，每一个人在他或她能够加入运动之前必須經歷过某种考驗和批准。那些被选拔出來的人們破坏了某些正常秩序都被逮捕了并且被判監禁。我們照例首先选到的是些頂上層人物——國民大会党执行部門的委員、省政府中的卸任廳長、議会的議員、全印与省國民大会党委員會的委員。漸漸地这个圈子擴大起來，直到总共有二万五千到三万的男女們都進了監獄。这些人当中包括有已被政府勒令休会的我們省立法院的議長和大量的議員。因此，我們宣布，倘若我們民选的議會不被准許执行职务的話，那末他們的議員决不会屈服于專制統治而寧願入獄。

除去那些从事形式上的和平抵抗的人而外，千千万万的人因为作演講或某些其他的活动而遭逮捕和監禁，有的未經審判就被扣留。在較早的階段我就被逮捕了，并且为了一次演講被判四年徒刑。

从一九四〇年十月以來，所有这些人留在監獄里有一年以上了。我們曾嘗試用我們所能得到的資料來研究战争和在印度与世界上的时事進展。我們讀到了罗斯福總統的四大自由，我們听到了大西洋憲章，并且不久以后又听到丘吉尔先生对于这憲章实施範圍的限制，認為它不適用於印度。

一九四一年六月，我們因希特勒对苏联的突然攻击而感到震驚，我們怀着憂急的心情來注視着这战争局势的戲劇性的变化。

一九四一年十二月四日，我們中的許多人被釋放了。三天后就發生了珍珠港事变和太平洋战争。

六 珍珠港事变以后。甘地与非暴力主义

当我们从監獄里出來的时候，民族主义者的立場，英印对立的問題，还是照旧未变。監獄在各种方式上影响着人民：有些人健康受損或意志薄弱下去，另外一些人則变得更坚强而更具信心了，而後者的影响通常是更多地为群众所感觉到的。就民族意識方面說來，我們虽然仍無改变，但珍珠港事变与繼之而發生的事情却驟然間產生了一种新的緊張，并且呈現了一幅新的远景。此后國民大会党工作委員會在此新的緊張空气之中立即召开了會議。一直到那时候，日本人未曾有过什么大的進展，然而重大和令人震驚的灾禍已經發生了。战争不再是遙远的景象，它已开始接近印度并且密切地影响着它了。在國民大会党黨員当中，想要在这些危險的發展中扮演一位有效角色的欲望变得强烈起來了，而且在这新的局势中，走進監獄里去的事情似乎是無意义的了。但是，除非敞开一些光荣合作的大門并且能使人民因采取行动而感觉到某些積極的鼓舞，我們能够作什么呢？以消極的恐懼來对付迫在眉睫的危險是不够的。尽管有过去的歷史和已經發生过的一切，我們还是殷切地想要在这战争中，尤其是在保衛印度中貢獻我們的合作，必要的条件就是要有一个能使我們在和國內的其他成份共同合作中行使职权的國民政府，而且能使人民感觉到这种合作真正是民族的努力，而并非那曾經奴役过我們的外國人所强加于我們身上的。和很多其他的人們一样，國民大会党黨員在这一般的理解上并無分歧，然而出乎意料之外地一种原則上的嚴重分歧又發生了。甘地先生認為他自己甚至在对外战争的問題上都不能放弃他的非暴力的基本原則。那迫在眉睫的战争就变成对他的挑战和信仰的考

驗了。若是他在这緊要关头失敗了的話，那末不是他一直所信仰的非暴力主义并非包罗万象和行动的基本原則与路綫，要不然就是他犯了抛弃它或与它妥协的錯誤。他不能够放弃作为他一切活动之基礎的那終身信仰，他觉得他必須接受那非暴力主义的必然后果和有关的一切。

类似的困难和冲突大約初次發生于一九三八年慕尼黑危机的时候，那时战争就好像迫在眉睫了。我当时正在欧洲，并未参加那时所举行的討論。然而随着危机的消逝和战争的延緩，这种困难也度过了。当战争在一九三九年九月真正爆發起來的时候，这类問題并没有發生过，也没有被我們討論过。只是在一九四〇年的夏末，甘地先生才再度明明白白地对我们說，他不能够使自己卷入这场暴力的战争中去，而且他希望國民大会党对这問題采取同样的态度。他同意給予道德上的和其他各种援助，只要不在实际上协助武裝与暴力的战争。他想要國民大会党去宣布它对非暴力原則的坚持，甚至为了一个自由的印度也应如此。当然，他知道在國內、甚至在國民大会党之內都有許多人对非暴力主义并無信仰；他認識到一个自由印度的政府当涉及國防問題的时候可能会放弃非暴力主义以建立起陸海空軍的力量。然而他要求——假使可能的話——國民大会党至少要高高举起这非暴力的旗帜，因而使得人民的心智受到熏陶并使他們越來越想采取和平行动。他害怕目睹印度軍事化。他夢想着印度会成为非暴力的象征和示范，并且由于它的示范使得战争和暴力的手段在世界其余部分中也消失掉。即使整个印度不曾接受过这种概念，当考驗的时刻來臨的时候，國民大会党也不应当放弃它。

國民大会党長时期來就接受了非暴力的原則及其实踐，并把

它应用到我們为自由的斗争方面和建立一个统一的國家方面。國民大会党从沒有越出过那个范围，或將这原則应用在防御外來的侵略或國內的騷乱上面去过。的确，國民大会党曾迫切关心过印度陸軍的發展并且常常在要求它的官員改用印度人。在中央議会的國民大会党党团，曾常常提出或参加这项問題的決議。作为二十年代的那个党团的領袖，我的父親就担任过为了印度陸軍的印度化和改編而組織起來的斯勤委员会（Skeen Committee）的委員，他后来辞职了，但那是由于政治上的理由而非暴力毫無关系。在一九三七——三八年中，國民大会党党团和全体省政府商榷之后，就印度陸軍的擴充与它的机械化、对少得可笑的几乎并不存在的海空軍武力的發展以及由印度陸軍逐步替換駐扎在印度的英國陸軍等等問題向中央議會提出了几項建議。因为駐印英國部隊的費用大概是四倍于印度部隊，因此如果印度部隊接替了英國部隊就能够把印度部隊机械化和擴充起來，而勿需增加太多的开支。另一次在慕尼黑时期，对于發展空軍的重要性又被強調了，然而政府方面却說專家的意見对这办法并不同意。在一九四〇年，國民大会党党团特別出席了中央議會并重申了所有这方面的主張，同时又指出英政府及其軍事部門为印度防御所作的各种准备是多么的不適當。

据我所知，凡涉及陸海空軍或警察各方面时，非暴力的問題从来沒有被考慮过。它的適用范围是被認定当然只限于我們为自由而斗争的方面的。的确，它在我們思想的各方面曾有过强力的影响，而使國民大会党坚强地贊成世界裁軍和以和平方法解决國際間以及國內的一切爭端。

当國民大会党政府在全省行使职权的时候，他們之中的很多

人热心于提倡在大学和学院里的某些形式的軍事訓練。印度政府却加以反对并予以阻止。

無疑地，甘地先生是不贊成这些傾向的，但他并未干涉。他甚至也不願意將警察当作一个武裝力量來对騷动施以鎮压，他对这点表示了他的痛心。然而他把这点認為是一种較小的罪惡而忍耐着，他希望他的教义將會逐步地深入印度人的心中。他之反对國民大会党里的这种傾向使他早在三十年代脫离他与國民大会党的正式黨員关系；縱然这样，他还繼續是大会党的当然的領導人和顧問。对我们所有的人說來，那是一种反常而令人不滿意的情况，但那也許使他感覺到，这样一來，他对大会党一次又一次所采取的种种并不完全与他的原則和确信一致的措施，他就無須个人負責。在作为一个民族領導人的甘地和作为一个不只限于印度而且也是为了全人类和全世界的先知使者的甘地之間，在他的內心中和在我們的民族政策上，那里經常存在着內在的冲突。要把嚴格遵守个人所認定的真理与生活中的、尤其是政治生活中的緊急关头及权宜从事協調起來，永远不是容易的事。在平时，人們对这問題毫不操心，他們將真理存藏在他們內心的某些角落，如果他們在任何地方存藏着真理的話；而且他們会接受权宜之計作为行动的准繩。在政治上，那也成了普遍的規律，这不僅是因为政客們不幸是一些特殊类型的机会主义者，而且也因为他们不能純粹地按照个人的水准來采取行动。他們不得不使別人采取行动，所以他們就不得不考慮別人的局限性以及对真理的理解和感受的程度。就因为这个緣故，他們就不得不和那真理妥协，并使它來適應于現實的环境。那种適應成为不可避免的了，可是总有危險伴随着它，不顧真理和抛弃真理的趨勢就滋生起來，而权宜手段就

变成行动的唯一标准了。

甘地，他虽然像磐石般的遵循着一定的原则，但他却显示出一种伟大的能力使自己适应别人和适应在变化中的环境，和顾到那些人，特别是人民大众的力量与弱点，以及他们能够奉行他所认为的真理到如何程度。然而他一次又一次地抑制住自己，他似乎害怕他在妥协上走得太过头，而返回到原来的立场上去。在行动当中，他好像和群众的心情是融洽的，对群众的能力他是易于感应的，因而使他在某些程度上去与群众适应；在别的时候，他却变得更偏于理论，而显然就不大能适应了。在他的行动和他的著述中也明显地看得出这同样的分歧。这就使得他自己的人民感到惶惑了；其他不知道印度背景的人们更是如此。

一个人究竟能够影响一个民族思想和意识到怎样的程度，那是很难说的。在历史上某些人曾发挥过一种强有力的影响，然而那可能是他们强调和揭示出那已经存在于人们心中的某些事物，要不然就是对那时代的模模糊糊感觉到的观念给予清楚而警辟的说明。甘地对印度人思想的影响在现今时代已经是意味深远的；它将在时间和形式上持久到如何程度，那只有到将来才能证明。那影响并不限于那些赞成他并且承认他为民族领袖的人们；而且也扩大到那些不赞成他和批评他的人们。在印度有极少的人全部地接受那非暴力的学说或他那经济理论，然而有很多的人却在某些或其他方面受到它们的影响。他通常用宗教上的术语来强调道德观点应用于那些政治问题和日常生活的問題。宗教的背景主要地影响了那些倾心宗教的人，然而这道德观点也影响了其他的人。很多人显著地被提高到了道德行动和伦理行动的较高水平，而更多的人被迫着至少也要去思索那些问题，而那思索的本身

就对行动和行为有所影响。政治不再像它通常在一切地方那样僅僅只是些权宜手段和机会主义，而是在思想和行动之先，总有一种不断的道德上的斗争。权宜手段或者看来是唾手可得和随心所欲的东西是不能被忽视的，但这种权宜手段却被其他的各种考虑和对更遥远的后果的长远看法所缓和了。

甘地在各方面的影响深入了印度并且留下了它的痕迹。然而他之成为印度领袖当中的第一流和最突出的人物并非由于他的非暴力和经济的理论。在極大多数的印度人眼中，他是决心要獲得印度自由的、战斗性的民族主义的、拒絕屈服于傲慢的强权的和永不贊同牽連到民族耻辱的任何事情的那个象征。虽然在印度的很多人在百般事情上可能和他意見不同，虽然他們可能責难他或者甚至为了某些特殊的爭点而与他分离，可是在印度的自由处于存亡关头而需要采取行动和斗争的时候，他們又会成群的向他奔來，并且把他看作是他們的当然領袖。

在一九四〇年，当甘地先生就关于战争和自由印度的將來提出了这非暴力問題的时候，國民大会党工作委员会就不得不正面地來处理这个爭点了。他們向他明白地表明，他們不能够做到他所要求他們的那种程度，而且他們也不可能使印度或國民大会党承担在將來把此項原則应用到对外的范围中去。这就導致國民大会党和他在这爭点上明确而公开的破裂了。两个月后，更進一步的討論达成了一項大家同意的原則，并使全印國民大会党委员会在不久以后將它采用为決議的一部分。在这問題上，那項原則並沒有完全代表甘地先生的态度；它代表着他所同意的，也許并非願意的，國民大会党在这問題上所應該說的話。在那时候，英國政府已經拒絕了國民大会党最近所提出的在一个國民政府的基礎上

進行戰時合作的建議。某種衝突將要來臨了，並且是不可避免的，甘地先生和國民大會黨彼此都在對望着，並為一種想在他們之間的僵局找尋一條出路的願望所推動。那項原則並未提到戰爭，因為方才不久我們關於合作的建議已經被毫不客氣而徹底地拒絕了。它只是在理論上涉及國民大會黨的有關非暴力的政策，而且依照國民大會黨的意見，它初次闡明未來的自由印度應當怎樣地將非暴力政策應用到對外關係上去。那決議的一部分是這樣說的：

全印國民大會黨委員會“堅決地相信非暴力的政策和實踐不僅是適用於印度爭取自主的鬥爭，而且在可能範圍內，它也適用於自由的印度。委員會確信，而最近世界大事也証明了，全面的世界裁減軍備和建立一種新穎而較公正的政治和經濟秩序是必要的，倘若這個世界不準備毀滅自己和回到蠻荒時代去的話。因此，一個自由的印度將獻出它的全部力量來贊助世界裁軍，而且它本身也應該準備在這方面為世界帶頭。這樣的帶頭將不可避免地有賴於外在的因素和內在的條件，但印度將竭盡所能以實現該裁軍政策。有效的裁軍和結束國際戰爭而建立的世界和平，歸根結底端賴於消除那戰爭和國際間衝突的原因。這些原因必須以結束一國對另一國的統治和一個民族或集團對另一個民族或集團的剝削而予以連根拔除。為了那個目的，印度將和平地工作着，並且也就是抱着這個目標，印度人民希望獲得一個自由獨立國家的地位。這樣的自由將是和其他國家在自由民族的友誼中為世界和平和進步而緊密團結的前奏。”令人注意到的是，這項宣言雖在堅強地肯定着國大黨對和平行動和裁軍願望的時候，它還強調着許多條件和限制。

一九四〇年，國民大會黨中的內部危機解決了，接着而來的是

我們中很多人被捕入獄的那一年。但是在一九四一年十二月，当甘地先生坚决主張完全的非暴力时，同样的危机再度形成了。又出現了分裂和公开的意見不合，國民大会党主席大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德和別的人們都不能够接受甘地先生的观点。这是已經很明顯的，整个國民大会党包括某些甘地先生的忠实信徒在这問題上都不同意他的意見。环境的力量和迅速相繼發生的戲劇性事件都在影响着我們所有的人——包括甘地先生在內，而他也避免再强迫國民大会党接受他的观点，虽然他也并未使他自己和國民大会党的观点一致起來。

甘地先生在任何其他的时候並沒有在國民大会党中提出這項爭論。后來，当史丹福·克里浦斯爵士携帶着他的方案來的時候，就沒有非暴力的問題了。他的方案是从單純政治观点來考慮的。在以后几个月里，直到一九四二年的八月，甘地先生的民族主义和对自由的强烈願望使得他甚至于同意國民大会党参加战争，如果印度能够作为一个自由國家來起作用的話。对他說來，这是一个顯著而驚人的轉变，并使他陷于內心的折磨和精神上的痛苦。在这非暴力原則和印度自由兩者的矛盾当中，非暴力原則成了他真正生命的血液和生存的意义所在；而印度自由对他說來却是支配一切而使他精疲力竭的热情；这天平是傾向于后者的。自然，那并不意味着他对非暴力的信心降低了。但那肯定表示着他准备同意國民大会党在这战争中不去应用它。现实的政治家占了不妥协的先知者的上風了。

当我留意和思索着这在甘地內心的頻繁斗争——这斗争經常導致这样多的外表上的矛盾，并且这样密切地影响着我和我的活动——的时候，我想起立德尔·赫德書中的一節了：“迂迴接近真

理的觀念是和思想影响思想的一切問題有密切关系的——这思想影响思想就是人类歷史中最有力量的因素。然而它很难和另外一种教义相協調：真正的結論只有在不考慮它可能導向何處或它可能——在不同的利害關係上——有怎樣的影響而去追求真理時才能達到或是接近到。

“歷史證明那些‘先知者們’曾在人類進步中起過重要作用——這是無保留地表達人們所見到的真理的最終實際價值的証據。然而這也是很清楚的，接受和擴展那種‘印象’往往要依賴另一階級的人們——‘領袖人物’，而這些領袖人物必須是沉着的戰略家，能在真理和人們對真理的感受性之間取得調和。他們的影響常常要因他們自己對真理認識的限度而定，就如同在宣揚真理的時候要因他們的實際智慧而定一樣。

“先知者們一定是要被打擊的；那是他們的命運，也是他們自我成就的考驗。然而一個被打擊的領袖可能僅僅證明他的不起作用是由于智慧的缺乏或者由于他的作用和先知者的作用混淆不清。只有時間才能告訴我們：這樣犧牲的效果是否可以補救一位領袖在表面上的失敗，而同時能够使他在作為一個大丈夫來受到尊崇。至少他避免了領袖們較為常犯的錯誤——那就是犧牲真理去謀求對原則毫無根本好處的權宜手段。勿論誰要是為了臨機應變的關係而一貫地壓制真理，他思想的深處就會產生出一種畸形怪狀。

“有沒有一條可以把那走向達到真理的進程和那走向接受真理的進程這兩者結合在一起的實際可行的途徑呢？這問題的可能解答在戰略原則的反映上被提出來了——這原則指出一貫地維護一個目的的重要性，可是也應當用一種適應環境的方式來追求這

目的。对真理的反对是無可避免的，尤其是在假使它采取一种新概念的形态的时候，但这反对的程度是能够縮小的，只要我們不僅僅想着那目的，而且也去想着接近这目的的方法的話。要避免对那久已建立起的障地作正面的攻击，而应設法利用迂迴側击的战术，这样，那較為脆弱的一面就被暴露出來讓真理插進去了。可是，不管用任何这样的迂迴接近的方法，都要注意到不可背离真理——因为对于真理的真正發展，沒有比陷入非真理更为致命的了。……回顧到过去歷史上曾有过各式各样新穎的概念为人們所接受的那些階段；当那些概念被表現出來的时候，我們能够看得出它們被接受的过程是要容易些，如果不把它們看作某些根本的新事物，而是把它們看作是那久已被人們遺忘的久受尊崇的原則或慣例用現代的名詞加以复活起來而已。这用不着欺騙，而是要注意去探尋出联系，因为‘普天之下沒有一种是新的东西。’”^①

七 緊 張

在一九四二年的前几个月，印度的緊張增加了。戰場愈來愈迫近，而且現在印度城市可能会遭到空襲。在那些战火蔓延的东方國家里將發生些什么事呢？在印英关系中將出現什么样的新發展呢？我們是不是还要繼續走着老路，彼此怒目相視，被过去歷史的苦痛記憶所束縛、所隔离，并且沒有一個人能够避免成为悲慘命运的牺牲者呢？抑或共同的危难会幫助我們來弥縫那条裂痕呢？就連市集都从平时的死气沉沉中覺醒了；一股激动的浪潮冲过了它們，并且它們窃窃私語傳播着种种的謠言。富有的階級惧怕着

^① 立德尔·赫德(Liddell Hart)著：“迂迴接近的战略”(Strategy of Indirect Approach)，一九四一年版，序言。（原注）

那如此飛速地向他們奔馳而來的“未來”；那“未來”——無論它在其他方面可能怎樣——似乎會推翻他們一向習慣了的社会組織，并且會危害他們的利益和特殊地位。農民和工人就沒有這樣地懼怕，因為他們沒有可以喪失的東西，而且還在期待着任何可以改換他那目前不愉快環境的變革。

印度始終對中國抱着極大的同情，因而對日本抱着必然的反感。太平洋戰爭早在意料之中會使中國松一口氣。四年半以來，中國一直就在單獨地和日本抗戰着；而現在它有強大的盟國了，肯定地這就准會減輕它的負擔，減少它的危險。然而那些盟國却遭受着一次又一次的打擊，同時在日本軍隊進犯的面前，這大英殖民帝國就以驚人的速度崩潰了。是不是這座堂皇壯觀的建築物就恰像一個沒有基礎也沒有內在力量的紙牌搭的房屋一樣呢？中國尽管缺乏几乎所有近代化戰爭所需的一切東西，而仍長期地抵抗日本侵略，這就無可避免地要為人們加以比較。中國更加受到人們的尊重，日本雖然不受歡迎，而人們對長期建立起來的歐洲殖民勢力被一個亞洲國家的武裝力量所摧毀這一事實却有一種快意的感覺。那種種族的、東方亞細亞人的感覺在英國人方面也是很明顯的。戰敗和災難是已經夠痛苦的了，而一支東方的和亞洲的力量竟戰勝了他們的這個事實就更增加了這種痛苦和恥辱。一位身居高位的英國人曾經說過，他寧願“威爾斯親王”號和“击退”號被德國人击沉而不願被黃皮膚的日本人击沉。

中國政府領袖蔣介石委員長及其夫人的訪問印度，在印度說來是一樁重大事件。官場的常例和印度政府的意志阻止了他們和人民親密地來往；然而在那危急的關頭，他們的來到印度這件事的本身以及他們對印度自由所抱的明顯的同情，都幫助印度跳出了

它的民族主义的蝸壳，从而提高了它对有关存亡的各项國際問題的認識。印度和中國的联系越來越堅強了，而且同样地还有一种和中國与其他國家站在一条战綫上抵抗共同敌人的願望。印度的危難有助于促使民族主义和國際主义的彼此接近，而唯一的分离因素只是英國政府的政策。

印度政府無疑地是很會意識到这正在迫近的危机的；它們的內心里一定有着憂慮和緊迫的感覺。但在印度的英國人的傳統生活还是这样，他們是那样地固守常規，那样地拘泥于無窮無尽的官僚作風，以致在他們的观点或活动上看不出有什么顯著的變化。他們沒有急切和加快的意識，也沒有緊張情緒和完成工作的念头。他們所代表的制度是为着另外一个时代和另外的目的而建立的。不管是他們的軍隊也好，他們的常任官吏也好，他們所抱的目标只是在于占領印度和鎮壓印度人民为自己爭取自由所作的任何企圖。为达到那个目标，那制度是足够用的；但在抵抗强大而殘忍的敌人的近代战争，情形却大不相同，而他們也就覺得要使自己去適應这种战争是極端困难的。他們不只是在心理上配合不上，而他們大部分的精力反消耗在压制印度的民族主义上面去了。緬甸和馬來亞行政機構面臨新問題时的崩潰是意义深長而且富于啓發性的，然而英國沒有从中得到教訓。緬甸是受着和印度同一类型的常任官吏所統治的；的确，直到几年以前，它还是印度行政機構的一部分。統治的方式方法在那里是和印度的相同；緬甸已經証明这种制度是多么迫近死亡的邊緣。然而这种制度却毫無改變地繼續下去，总督和他的高級官員像以前一样地仍然行使职权。他們的名額中增加了許多曾在緬甸已經那样顯著地失敗了的高級官員們，在西姆拉的山頂上，还住着另外一位总督大人。正如在倫敦

有若干流亡政府一样，我們印度也因有从英國殖民地逃來的流亡官吏而感到荣幸，他們与印度的英國組織恰能符合無間。

像舞台上的陰影一样，这些高級官員們还在用他們的旧作風來繼續行使职权，企圖以他們的繁文縟節、他們的宮廷典礼、他們的接見和授爵仪式、他們的閱兵式、他們的宴会和晚礼服、他們的誇張的言辞等等來感动我們。新德里的总督府就是最重要的寺院，其中有一个高僧在主持一切，不过其他寺院和僧侶还有很多。所有这些仪式和帝國華丽的誇耀都是有計劃地用來感动人的，在已往的歲月中它曾經感动过我們的人民，因为印度人也是爱好这些誇張仪式的。但是新的标准出現了，不同的評價也產生了；在現在看來，这煞費苦心的表演却变成笑話和諷刺的資料了。印度人被認為是一个举止迟緩的民族，不喜疾進和趕忙，但就連他們也在工作上發展了一定的速度和活力，他們想把事情搞好的願望是那樣的強烈。國民大会党省政府——姑不論他們可能有那些缺点——都亟望獲得一些成就并辛勤不息地工作，而不顧及許多長期公認的慣例。看了印度政府和它的許多代理人在面臨嚴重的危机和灾禍的时候所表現的被动因循和迟鈍，实在令人憤激。

正当其时美國人到來了。他們是非常性急的，熱望把事情办了，不懂得印度政府的作風和仪礼，而且也并不特別想去知道这些东西。他們不能容忍拖拉作風，把那些障礙和官样文章的手續推在一旁，并且甚至推翻了新德里的單調生活。他們甚至也不注意在特殊場合下应当穿着的衣飾，而且有时候違犯了外交礼仪上的嚴格的規定和官方的程序。虽然他們帶來的援助是很受欢迎的，他們却并不为官場中最高級人員所喜欢，彼此間关系也变得緊張起來了。整个說來，印度人是喜愛他們的，他們的精力和对手边上

工作的热情是有感染性的，这正与缺乏这些品质的印度英国官场成为对照。他们的直截了当和摆脱官方束缚的精神是令人钦佩的。对于新来者和官僚阶级之间的基本摩擦有一种人在感到暗中很开心，人们反复重述着与此有关的许多真实的或想像的故事。

战争的临近印度，使得甘地大为不安。他的政策和非暴力的纲领与这个新发展不大容易配合得上。很明显，面临着一支侵略军队或是在双方的敌对军队之间，和平抵抗都是不可能实行的。采取消极办法或是接受侵略也同样是不可可能的。那么究竟该怎么办呢？他本人的同僚以及国民大会党的一般人士都拒绝把非暴力应用在这样的场合或用来代替对侵略的武装抵抗，最后他对于他们有权去那样作的这一点终于同意了。但他仍然感到烦恼，因为就他自己而论，作为是个人，他是不能够参加任何暴力行动的。但他远比一个普通的人要重要得多；不管他在民族主义运动中有没有任何正式的职位，他总占有着一种突出而有支配性的地位，他的言论对于大多数人民是有力量的。

甘地先生是深知印度的，尤其是深知印度的群众；其他知道印度的过去或现在的人纵使有的话也很少。他不只曾经广泛地周游过全印度而接触到了千百万人民，而且还有一种别的东西使他能够和那些群众在感情上联系起来。他能够使自己与群众相融合，并且和他们具有同感；由于他们意识到这点，他们就对他表示信仰和忠诚。他早年在古甲拉特人那里所吸取的观点曾在某些程度上影响了他对印度的看法。古甲拉特人本质上就是爱好和平的生意人和大商贾的团体，深受着耆那教非暴力主义的影响。印度其他地区所受到的这种影响要少得多，而有些地区根本就未受到过。遍布各处的刹帝利阶级的武士们当然不容许这种主义来干预战争

或獵取野獸。還有其他階級，包括婆羅門在內，就整個而論也都差不多沒有受到過它的影響。但甘地先生對印度人的思想和歷史的發展採取了折衷的看法，而相信非暴力是出自耆那教義的基本原則，雖則它与耆那教義已有了很多的出入。那種看法似乎是牽強附會的，許多印度的思想家和歷史學家都不同意這看法。這與人類生存的現階段中的非暴力主張的是非曲直是毫無關係的，但它却指出了甘地先生思想中的歷史上的偏執所在。

在決定民族的特性和歷史上，地理上的特征具有強有力的影響。印度因被喜馬拉雅山這巨大的障礙和海洋所隔絕的事實就在這廣大地區上產生了一致的意識，同時也就滋生了閉關主義。一種生氣蓬勃而純一的文明就在這片廣大的地域上成長起來了，這文明有充分擴張和發展的余地，並且繼續保持着堅強的文化上的一致性。然而就在那一致性之中，地理環境又產生了多種多樣性。廣闊的北部和中央平原不同於丘陵起伏和彩色雜陳的德干地區，而在不同的地理區域中生活的人民就發展着不同的特性。歷史在北部和南部的發展上也有不同的過程，雖然在南北兩部之間往往也有相互交錯和彼此合流的情形。就像在蘇聯那樣，北部平坦的地面和遼闊的空間需要強有力的中央政府來防禦外患。南部和北部都一樣地有過興盛的帝國，但北部才真正是帝國中心，並且常常支配着南部。在古代，一個強大的中央政府不可避免地意味着專制政體。莫臥兒帝國之瓦解在許多原因中是受到馬拉塔人打擊的這個事實，不僅僅是歷史上的偶然事件。馬拉塔人是從德干的多山地區來的，他們保留着某些獨立的精神，而那時在北部平原的極大多數居民却已經養成卑躬屈膝和溫馴的習性了。英國人在孟加拉輕易地就取得了勝利，這肥沃平原的人民就非常馴順地屈服了。

英國人在那里站住了脚跟之后，就擴展到別的地方去了。

地理条件仍然是重要的，在將來也一定还是重要的，但是一些別的因素在現在却發揮着更为重要的作用。山嶺和海洋不复成为障碍了，但它們仍然决定着民族的品質和國家的政治与經濟的地位。除非这規劃的規模是世界性的，我們在考慮到新的区分、分割或重新合并的計劃时，就不能不顧及这些地理条件。

甘地先生对于印度与印度人民的了解是深刻的。虽然他不那样太关心歷史本身，也許他未具有某些人們所具有的那种对歷史的感情，那种歷史意識，但他充分意識到并从內心感覺到印度人民的歷史根源。他很熟習世界時事并細心加以研究，不过，無可避免地他把精力集中于現代的印度問題。他拥有一种把一個問題或情况的本質挑出而將無關緊要之点拋掉的能力。从他所認為的道德观点來判断一切事物，他具有一定的理解力和較远大的眼界。蕭伯納曾說過：虽然甘地可能犯下若干戰術上的錯誤，而他的基本战略却总是正确的。但是，很多人却不大从長远利益來看問題，他們更关心的是暫時的戰術上的占便宜。

八 克里浦斯爵士來到印度

繼檳榔嶼和新加坡淪陷了之后，正当日本人向馬來亞前進的時候，大批撤退的印度人和其他人民就涌進印度來了。他們逃得非常匆促，除了隨身衣服之外什么也沒有帶。接着从緬甸涌到了千千万万的难民，其中大部分都是印度人。他們如何为民政和其他当局所拋棄弄到結果只得自謀生路的經歷傳遍于印度各处。他們从千百里外流离轉徙，經過高山和森林，受着敌人的包圍，許多在中途路上或为刺刀所殺，或死于疾病，或死于飢餓。这是不得不承

受的戰爭可怕的結果。可是在印度和英國的難民之間有着不同的待遇，這却不是戰爭的關係。英國的難民尽可能地受到各種照顧，所有需要轉運和幫助的地方都給他們布置妥貼。從緬甸一個聚集着大量難民的地方走到印度來有兩條路。比較好些的一條路是專為英國人和歐洲人保留下的；因此這條路後來就被稱為白人路。

關於種族歧視和災難的那些可怕的故事傳到了我們的耳中，當那幸免于餓死的人們轉徙到全印度的各處，這些故事也隨着普遍地傳播出來，在印度人心中產生了一種強有力的影響。

正當這個時候，克里浦斯爵士來到了印度，帶來了英國戰時內閣的建議。這些建議早在兩年半以前就已經充分地討論過，所以事實上已是明日黃花。一個曾經參加過後來談判的人在任何細節上討論這些建議若不說到許多最好留到將來再說的事是有些困難的。事實上，已經發生的一切有關的爭點和問題都早已公開了。

我記得當我第一次讀到這些建議時，我的情緒異常低落；情緒低落的原因，主要地是由于我當初希望從克里浦斯爵士方面並從已經發生的危險局勢中得到一些更實在的東西，我愈看這些建議和研究它的許多含意，我愈感到情緒低落。我可以理解到一個不熟悉印度情況的人會想像這些建議極符合我們的要求。可是經過分析之後，看出這裡有着這樣許多的限制，而正是承認民族自決的原則這一點就會使我們那樣地受到桎梏和束縛以致危及我們的未來。

這些建議基本上是講到未來的問題，講到戰爭停止以後的問題，雖在最後一條內也模糊地提請在現時合作。在那個未來，雖確切主張民族自決的原則，却同時給予各省以不參加印度聯邦，和建立各自獨立的土邦之權。更進一步還把那不參加印度聯邦之權給

与各印度土邦；而我們應該記住，在印度这样的土邦共近六百多个，有些是較大的，而大部分只是一些被包圍的極小地区。这些土邦和这些省都可以联合起來制訂憲法，可以影响那部憲法，也可以不遵守那部憲法。全部背景就是分散主义，而把真正有关國家的經濟和政治問題置于次要地位。在多方面各自不同的反动分子將會联合起來破坏我們發展成为一个强大的進步的联合國家。在不断地以退出为威脅之下，很多不適宜的条文將会被訂入憲法之中，中央政府可能就變得孱弱無能，然而退出的事仍會繼續發生，这时如要重行修改憲法使它在其余各省和各土邦中起作用那就很难了。为挑选制訂憲法团体而在各省举行的选举將按現行的分別的宗教选区制度進行；这是不幸的，因为它會帶來那旧时的分裂精神；但是，在这个环境之下，这样的选举是無可避免的。但是在各土邦里，关于选举并無明文規定，因而那里的九千万居民完全被忽視了。这些土邦的半封建的統治者就可以按照他們的人口比例來指定他們自己的代表。在这些被指定的代表当中也許有一些有才干的大臣，可是整个說來，不可避免地他們所代表的不是各邦的人民而是封建和独裁的統治者。这些人將占制憲機構中成員的差不多四分之一的人数，而他們的人数、他們在社会上开倒車的态度和他們以后还会退出的威脅就可以很有力地影响着表决。由于各种不同宗教选区和特权階級所推选的是选举出來的，而各土邦統治者所指定的不是选举出來的，所以國民議會或制憲機構就將成为既包括选举出來的又包括非选举出來的成份在內的一个古怪的混合物了。在这上面还得加上一个事实，那里將不会有强迫接受各种联合決議的压力，更缺乏由于整体和最后決議所形成的現實感。有許多議員，由于他們覺得他們随时可以退出和拒絕接受执行这

些決議的責任，就勢將演成在工作上有完全不負責任的傾向。

去想到任何分裂印度的建議总是很痛苦的；這建議是和那些如此有力地感動人心而為人民所深深體會到的意識與信心相違背的。整個印度的民族主義運動就是以統一印度為基礎的，而且這種意識較諸目前情況的民族主義還更為悠久而深遠；這就要追溯到印度歷史上很遠的時代里去了。這種信仰和意識在現代發展得更为有力，直至變成了多數人民的信條，成為一種不可以詰難和辯駁的東西。回教聯盟方面對此也曾有過些詰難，可是很少有人把它看得很嚴重，而且一定還有很多伊斯蘭教徒不同意這個詰難。甚至這詰難根本上也並不真正是屬於地區的問題，雖說它曾建議着一種含糊而沒有解釋清楚的地區分割。這是建築在一種中世紀的觀念上，把國家按不同的宗教加以划分；因之，按照這個方案，在每一個印度的鄉村里，都將有兩個或更多的國家。即使把印度分裂之後，也還不能適應這樣散布很廣、重重迭迭的宗教上的類別。事實上分裂將更增加困難，而且把亟待解決的問題更增多了。

除了情感之外，反對分裂還有更實在的理由。主要由於英國政府政策的關係，印度的社會和經濟問題已達到了一種危機，如要避免這種最嚴重的災禍，必需有很迅速和很全面的進步。只有為整個印度作出真實地和有效地規劃，使各部分中互以有餘補不足，進步才能實現。整個說來，印度大體上是一個强有力的自足自給的單位，可是它的每一部分的本身却都是孱弱而且需要依靠其他部分的。如果所有這些和其他的論點在過去是有效和充分的話，那麼在現代的政治和經濟發展之下就將加倍的重要。獨立存在的小邦在各處都趨于消滅；這些小邦或被較大的土邦所吸收或成為它們經濟上的附庸。有一種必然的趨勢是大的聯邦或共同起着作

用的許多小邦集团要成長起來了。民族國家的觀念正為多民族國家的觀念所代替，而且在遙遠的將來還呈現着世界聯邦的景象。在這階段上要想把印度分裂是違反近代歷史和經濟發展的整個潮流的。這似乎是荒謬到極點了。

然而在迫不得已和某些逼人的災禍的壓力之下，人們也不得不同意於許多不情願的事情。環境可能會強迫着去分裂那些在邏輯上和通常情況下所決不應當分裂的。可是以英國政府名義所提出的建議却並未牽涉到任何確定的或特殊的分裂印度。這些建議為省和土邦的無數分裂开辟了一條別徑；煽動各種反動的、封建的和在社會上開倒車的集團來要求分裂。也許在他們當中沒有一個是認真地要這樣做，因為他們不靠別人自己也站不住。可是他們能夠給予很多的麻煩和妨礙並延緩一個自由印度國家的建立。假使英國政策支持他們——這是很可能的——那就會意味着在長時期里根本就沒有自由可言。我們對這種政策的經驗已經是痛苦的了，而且在每一個階段上我們都覺得這是在鼓勵着分裂的傾向。能有什麼保證說它不會繼續這樣做，並且因而聲稱，由於缺乏這樣做的條件，它就不能夠履行它的諾言呢？真的，很可能這樣的政策還得要繼續下去。

這樣的建議不僅是承認巴基斯坦的或一個特殊的分裂，雖則這已經就夠糟的了，但是還要更糟，因為這將為可能發生的無數分裂开辟了大門。這將是一個對印度自由的不斷的威脅，並在履行那曾經作過的諾言上加了一重障礙。

決定印度各土邦未來命運者將不是那些土邦的人民或他們所選出的代表，而是他們的獨裁統治者。我們如果承認這個原則就是否定我們久已確定的並一再聲明過的政策，而且背叛了那些土

邦人民，使他們会在更長的时期內陷于独裁統治之下。我們正在准备尽量温和地对待那些王公們，以求在轉变到民主政治中得到他們的合作，假使沒有像英國这样的第三者的話，無疑地我們是可以成功的。但一有英國政府支持着各土邦的独裁政治，那些王公們就很可能不参加印度联邦，而依靠着英國武裝保护來防备他們自己的人民。的确，我們也听人說过，如果这样的情况發生的話，外國軍隊將要駐扎在这些土邦里。由于这些土邦大多是像孤島一般散布在計劃中的印度联邦領土之內，外國軍隊要达到那些地方以及要和在別个同样情况的土邦的軍隊取得聯絡就成了問題。这样就必須要有給外國軍隊通过印度联邦領土的权利。

甘地先生曾不止一次地声明他不是王公的敌人。虽然他常常批評他們政府的方式和他們甚至对人民最低的权利的否定，他对王公們的态度的确是一貫地很友好的。多年來他都在阻止着國民大会党直接去干涉这些土邦的事务，他一向相信这些土邦的人民應該自己采取主动，而且这样才可以發展自信心和力量。我們中有許多人不贊成他的这种态度。可是在这背后有一个基本信念，据他自己說：“在我的态度上有一基本因素，那就是我將永远不肯参加，(甚至)为了英屬印度人民的自由，而去作出賣各土邦人民权利的事。”英國联邦和印度憲法的卓越权威人士基斯教授支持甘地先生对于这些土邦的主張（这也是國民大会党的主張）。基斯寫道：“对皇室的顧問們說來，他不可能主張各土邦人民不應該有与各省的印度人同样的权利，他們的明顯的職責就是劝說皇上以他的权力使那些王公去参加那結果可以在不久將來得到一个穩固的責任政府的制憲改革工作。如果迫使各省的代表和那些不負責任的統治者們提名的人坐在一起，这样的联邦就不能認為是对印度

有好处的。甘地先生所提出的，王公們必須随着皇室把政权移交人民的主張事实上并沒得到答复。”对于英國政府早期所提出的关于联邦的建議，基斯教授提出了这种意見，而这意見对于这次克里浦斯爵士所提出來的建議甚至更为適用。

愈研究这些建議，愈覺得这些建議的荒謬。印度已变成一个棋盤，上面有着几十个名义上的独立或半独立的土邦，而其中有很多是依靠着英國用武力來支持他們的独裁統治。这样，既無政治上的統一，也無經濟上的統一；于是英國就很可以通过它所控制的許多小土邦而在政治上和經濟上繼續行使着支配权^①。

我不曉得英國战时內閣对于將來怎样想法。我想克里浦斯爵士对印度是有好意的，而且希望能看到一个自由而又統一的印度。但这不是一个个人的看法或意見或个人的好意的問題。我們必須考慮一件政府的正式文件，尽管是故意弄得含糊糊的，可也是很用了心思去起草过的，而且我們曾被通知，我們对于这文件必須全部接受，或全部拒絕。而在这后面还存在着繼續不断地百年來的英國政府的政策；这政策造成了印度的分裂，鼓励着任何会阻碍民族成長和自由的因素。过去曾經采取过的每一个前進的步驟常常会被各种条件或限制所阻止，这在最初看來似乎沒有甚么害处，可是后來却証明是極可怕的牽制和破坏。

这些將要从这建議里發生的可怖的后果，也許是可能、甚至于

^① 在孟德摩倫賽爵士 (Sir Geoffrey de Montmorency) 的“印度土邦与印度联邦” (The Indian States and Indian Federation) (一九四二年版)一書里，他曾強調印度土邦是完全依賴着英國的权力和保护的。这些土邦“現在在印度还是这样多，在發展中成为一个嚴重的難題，直到目前为止，还尋不出解决的办法，……他們的被消滅和被吞并当然是不可避免的，只要有一天英國对于印度不再是無上的权力的話。”（原注）

將會統統不成为事实。智慧、愛國心以及什么是对于印度和世界有利的較远大的看法無疑地將會影响很多人，包括印度各土邦的統治者和官吏們在內。讓我們自己來搞，我們將相互信任，考慮各种复雜的問題和每个集团所面臨的困难，經過深思熟慮而獲得完全的解决。尽管有着倡議，說我們將要行使民族自决权，可是还不讓我們自己來搞。英國政府老是占据着各个战略据点，从各方面來加以阻撓和干涉。它不僅僅控制着全部政府機構、政府部門等等，在各土邦的英國監督官和駐札官都占据着优越的地位。的确，这些王公們對他們的人民誠然是專制的，可是他們自己却完全服从于由总督直接指揮的政治部管轄之下。他們的主要官吏中許多人都是被强迫派給他們的，而且这些人都是些英國籍的官吏。

就算我們能够避免这許多由于英國的建議而可能發生的后果，剩下來也尽够危害印度的自由，延緩它的進步，引起新的和危險的問題而滋生出無窮的困难。在一代或更早的时候所采用的教派选举單位制已經產生了足够的惡果；現在給每一个蒙昧主义集团敞开大門而滋生麻煩，而且更有繼續分化和肢解印度的危險。这就是要求我們保證去遵守为那从战争結果所引出的不可知的將來所作的安排。不僅國民大会党，而且在政治上那些經常和英國政府合作的我們政治家中最温和的人們，也表示不能这样做。

國民大会党虽然具有統一印度的一切热忱，可是为了亟于爭取少数和其他的集团，它甚至宣称在印度联邦中不容有一个違反它自己人民所表明願望的地方單位。假使分裂是不可能避免的話，它甚至也可承認分裂的原則，但無論如何不願去鼓勵它。在对克里浦斯的建議作出決議時，國民大会党工作委員會声称：“國大党坚持印度的自由和統一，尤其是当現代世界人們的心中会無可

避免地想到更大的联盟的时候，任何对统一的分裂将会对一切有关方面都有损害，而且使人想起来感到非常痛苦。虽然如此，工作委员会总不能考虑强迫任何地方单位的人民违反他们所表明和确定的愿望而留在印度联邦之内。承认了这个原则，本委员会觉得应用一切的努力制造条件来帮助各种不同单位发展出一种共同的和合作的民族生活。接受这个原则，必然意味着：任何变更的结果要是会产生新的问题或对那地区内其他重要集团施行强迫的话，那变更就是不該有的。每一个地方单位应在联邦内有尽可能最高度的自治权，和一个强有力的民族国家相配合。英国战时内阁现在所提出的建议会在正当开始联合起来的时候鼓励和导致分裂的尝试，因而在正当最需要高度合作和热忱的时候产生摩擦。这个建议大概是为适应一种自治上的需要而提出的，可是也会有其他的后果，会使各种不同的社会中政治上的反动和蒙昧集团制造出麻烦，而且会把群众的注意从国家当前重要问题上引到别处。”

委员会更进一步说：“在今天严重危机之下，重点应摆在现在，至于将来的建议只要是对现在有影响也是重要的。”虽然他们不能同意这个与将来有关的建议，他们也渴望得到些协议，正如他们所说，使印度可以适当地担负起它的防御责任。这里没有涉及非暴力的问题，而且也没有在任何阶段上提到过。事实上，所讨论的问题之一就是应该设置一个印度国防部长。

国民大会党在这一阶段上的立场就是，鉴于战祸即将到来印度，它们准备把涉及将来的问题摆在一边，而集中精力于建立一个战时可以充分合作的国民政府。它不能同意英国政府所提的有关将来的特殊建议，因为这些将牵涉到各种危险的约束。就国大党来说，这些建议可以撤回，或者仍然留着作为英国意向的表示。

但大家很清楚地知道國大黨是沒有接受過這建議的。不過拒絕英國建議對尋找一條目前可以合作的道路不一定會有妨礙。

除了明確宣稱印度的保衛必需完全由英國政府擔任外，就現在而論，英國戰時內閣的建議是含糊而不全面的。從克里浦斯爵士的一再聲明中，似乎除了國防之外，其他一切問題都將移轉到印度的有效管理之下。甚至於也講到總督的作用，僅不過像英王那樣是一個憲法上的領袖而已。這就使得我們推想到所剩下應考慮的唯一爭點只是國防問題了。我們的處境是，戰時的國防問題可能用以掩蓋、而且在很大程度上已經掩蓋了很多其他的民族活動和作用。假使從國民政府的工作中將國防整個除外，遺留下來的就很少了。我們同意英國總司令將對武裝部隊和軍事行動繼續行使他的全部職權。我們也同意總的战略將為皇家參謀人員所指揮。但除此以外，我們要求在國民政府里定要有一個國防部長。

經過幾次討論之後，克里浦斯爵士同意可能由一個印度籍部長來管轄國防部，但這一部所主管的只是：公共關係、石油、食堂、文具和印刷、外國使節的社交約會、軍隊的娛樂等等。這張清單是使人驚奇的，這就使得一個印度的國防部長處在很滑稽的地位上了。進一步的商討得到一些不同的進展。在這兩種不同的見解上似乎還有着相當的距離，可是我們似乎是在相互接近起來了。我們初次覺得，別人也有這樣感覺，協議大概是會達成的。戰爭局勢上危機的加深是促使我們達成協議的不斷鞭策。

戰爭和侵略的禍害是大得很，而且在任何情況下都要應付的。但是應付有許多不同的方法，或者可說在現在，尤其是為未來，却只有一個真正有效的應付方法。我們覺得這種絕好的時機是會過去的，不僅會使現在的危險隨之而來，並且也會加重未來更大的危

險。新的武器和旧的武器同样是必要的，新的使用武器方法、新的热忱、新的視界、以及在本質上完全不同于过去和現在的那种对于未來所具的新信心也是必要的，而这种必要就在現在的变更中得到証明。也許是我們的渴望增長了我們的乐观，使我們暫時忘怀或减少了我們和英國統治者之間裂罅的闊度和深度。即便是在面臨着灾难和禍患的时候，要解决百年來的糾紛也不那么容易；要使帝國政权放松它对屬地的鉗制从來就是不容易的，除非它是迫不得已。环境曾否已經產生过这样的强迫的力量、这样的信心呢？我們不曉得，不过我們希望它可能如此。

在这时候，正当我最抱有希望的时候，各式各样的奇怪事情开始發生了。哈里法克斯勛爵在美國某处發言，猛烈地抨击國民大会党。他为什么正在这个时候在很远的美國却要这样做，那是不知道的；但当和國民大会党的談判正在实际進行的时候，他要不是代表英國政府的見解和政策，他几乎不能够那样講話的。在德里，大家都知道，总督林里資哥勛爵和民政機構的高級官員們都在猛烈地反对达成協議和减少他們的职权。許多發生的事情我們只模模糊糊地知道一些。

當我們再度遇到克里浦斯爵士討論到國防部長职权的最后方案时，才發覺到所有我們以前所討論的完全离題甚远，根本就沒有什麼拥有任何权力的部長們。現有的总督政务會議將繼續下去，而所有在計劃中的只不过是會議內增加一些指定的代表各政党的印度人而已。这个會議絕不是一个內閣，只不过是—群各部的首長或大臣，而所有的权力仍都集中在总督的手里。我們認識到法律上的变更是需要時間的，因此我們也不强求这样的变更，可是我們坚持应有一种協議以資遵守，訂明总督应把这會議看作是

一个內閣并採納它的決議。而現在他們告訴我們这是不可能的，总督的权力不但在理論上而且在实际上也必須保持不变。这是一个驚人的發展，簡直使我們難以置信，因為我們前几次的談話都是在一个不相同的基礎上進行的。

我們討論到如何可以增加印度抵抗侵略的力量。我們亟于使印度軍隊覺得这是國家的軍隊，因为这一來可以在戰爭中灌輸一些愛國的因素。我們也要建立起新的軍隊、民兵、鄉團等等以备在被侵略时迅速用以保衛本土。所有这些当然都是在总司令指揮之下來發揮作用的。英國人告訴我們不能够这样做。印度軍实际上就是英軍的一部分和一小隊，不能認為或甚至称为國家軍隊。如果我們能够被允許成立任何像民兵或鄉團这样的独立軍隊那就更難置信了。

事情已經發展到这样的地步：現有的政府機構將和以前完全一样地繼續着，总督的至上权威將依旧保留着，而我們之中很少的几个人將成为他那穿着制服的侍从，照管酒食之类。这和阿美利先生在十八个月以前所提出而我們在那时就已經認為是对印度的侮蔑并無絲毫差別。的确，經過这种种事情之后，心理上会起变化的，而人与人也大相懸殊。坚强而能干的人將与圍繞着总督宝座的那些奴隸成性的人起着不同的作用。

但是要我們在任何时期，尤其是当这一个时期接受这样的地位是難以設想的，而且是絕不可能的。假使我們敢于这样做，我們將会被我們的人民所否認和摺弃。事实上，当后来这些事实公布了之后，有許多我們在談判中同意了的讓步也引起了嘩然反对。

在我們和克里浦斯爵士談判的全部过程中，所謂少数派或自治上的爭点从來沒有提起过或被考慮过。的确，这爭点在这階段

中并没有发生过。当考虑到未来宪法上的变革时，这是一个重要的争点；但当我们对英国建议有了最初的反应之后，这些又被有意地搁置一旁了。如果有效地将权力移交给国民政府这原则曾被同意的話，那么，有代表参加政府的各党各派的相对力量的问题無疑地就已经会發生了。但是因为我們从沒有达到同意这一原则的階段，那另外的一个问题就沒有發生也根本沒有被考慮到。就我們講來，我們如此地渴望有一个为各主要党派所信任的有效的國民政府，我們也就覺得那关于比例的問題不会有很大的困难。國大党主席大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德在寫給克里浦斯爵士的一封信里說道：“我們願意对你指出，我們所提的建議不僅是我們的意見，而且也可以認為是印度人民的共同要求。在這些問題上，各不同集团和党派之間並沒有意見上的分歧，分歧只在于整个印度人民和英國政府之間而已。存在于印度的那些分歧是与未來憲法上的改变有关的。我們同意將这个争点暫時搁置，以便在目前的危机中为了防御印度可以达到最大可能程度的一致。甚至到了这全印度同心一致的时候，英國政府若是还要阻止一个自由的國民政府去發揮作用，并去为印度的事業以及更为了今天那些千百万人民正在为之受难和瀕于死亡的更大的事業服务，这真將是一个悲剧了。”

國大党主席在随后的也就是最后的一封信里寫道：“我們并不关心于使这个國民大会党獲得政权，我們所关心的是使整个印度人民能得到自由和政权……我們深信，假使英國政府不采取鼓励分裂的政策，所有我們的人不管屬於某一政党或某一集团，都是能够大家靠攏并在行动上取得共同路綫的。可是，不幸得很，甚至在这灾难最嚴重的时候，英國政府还不能放弃它的破坏政策。这

就迫使我們得到这样一个結論，那就是英國政府对于尽可能地延長把持在印度的統治以及为这目的而助長不協調和分裂，看得比較对抗臨到我們身上的侵略和襲击而为印度所作的有效防衛更为重要。在我們，并且在所有的印度人看來，主要的問題就是印度的防衛和安全，而我們也就是从这一考驗上來衡量一切的。”

在这封信里他也闡明了我們关于防衛的立場。“沒有一个人提議过对总司令的正常权力有任何限制。的确，我們更進一步并且准备同意加給总司令以軍事部長之权。但这是很明顯的，关于防衛这一点，英國政府的观点和我們的观点大相懸殊。就我們講，这意味着是赋予防衛以一种民族性質，并且号召印度的每一个男女都來参加。这意味着信任我們自己的人民和獲取他們在这巨大努力上的充分合作。而英國政府的見解則似乎是基于对印度人民極端缺乏信心和不給予他們以真正的权力。你談到英皇政府对于防衛所負的至高無上的义务和責任。然而除非使印度人感到他們的責任，这义务和責任便不可能很有效地履行，最近的事情也証明着这一点。印度政府却認識不到战争只能在民众的基礎上才打得下去。”

差不多緊跟着國大党主席最后的这封信之后，克里浦斯爵士就飛返英國了。当他啓程之前，他对公众發表了些声明，这些声明完全和事实相反，并为印度人民所痛切憤恨。不顧印度各方有地位的人的反駁，这些声明仍为克里浦斯爵士和其他人們所一再申述着。

英國的建議不僅为國民大会党所拒絕，也为每一个印度党派和集团所拒絕。甚至于在我們政治家当中最温和的人也表示出他們的不同意。除了回教联盟之外，不同意的理由是或多或少相同

的。回教聯盟一向就是慣于等別人表示了意見之后，才再來以它自己的理由拒絕這些建議。

英國議會和其他地方都說，國民大會黨之所以拒絕是由于甘地先生不妥協的態度。這完全是不正確的。甘地先生和多數的其他人一樣曾經極力反對建議中所包括的那種不明确的和無數的分割以及不許印度各土邦的九千萬人民對他們的未來前途享有發言權。以后的那一切涉及現在的變更而不涉及未來的談判，是當他迫于妻子患病而缺席時舉行的，因此與他毫無關係。國民大會黨工作委員會在前幾次中，在非暴力問題上曾和他意見不合過，但是切望着有一個國民政府，在戰爭中、特別是在防衛印度上合作。

這戰爭是人們心中最關切的主要問題和思慮，而且印度的被侵略似乎迫于眉睫了。然而這戰爭並沒有阻止協議的達成。因為戰爭必然地是應由專家而不是由外行人指揮的。在指揮戰爭的本身上協議是很容易達成的。真正的問題是在把政權移交給國民政府。這是印度的民族主義對英國帝國主義的早就有了的爭點，在這爭點上，不管戰爭與否，在英國和在印度的英國統治階級是決心要掌握住它所掌握的東西。在他們后面站着一位威風凜凜的人物——丘吉爾先生。

九 挫 敗

克里浦斯爵士談判的突然終止和他的忽然離去都是突如其來的驚人事件。一位英國戰時內閣閣員專程來到印度，還是為着提出這個軟弱的建議呢？就現在而論，那建議不過是從前反復申述過的老調重彈。或者這一切行動僅僅不過是做給美國人民看的一種宣傳把戲呢？反應是強烈而痛苦的。和英國政府取得協議是沒

有希望了：印度人民甚至連依照他們的願望來保衛他們的國家以抵抗侵略的机会也沒有了。

同时遭受那侵襲的机会却正在增加之中，成群的飢餓的印度难民越过印度的东面边境涌進來了。在东部孟加拉地方，由于預料到敌人即將侵入所引起的恐慌心理，成万只的江船被破坏了（据后來說明，这样做是由于誤解了官方的命令所致）。在这一遼闊的地区布滿着河流水路，而唯一可能的交通就是利用这些船舶。他們的破坏使得許多大的城鄉都隔絕起來，破坏了他們的謀生和交通的工具，而且这是造成孟加拉飢荒的次要原因之一。从孟加拉作大規模撤退的准备已經就緒，在仰光和下緬甸所發生过的情况再重演一下看來是很可能的。在馬德拉斯城內，一个模模糊糊而未經証实的关于日本艦隊已經迫近的消息——后來事实証明是假的——就使得高級政府官員突然跑掉，并且甚至將部分的港埠設備都破坏了。印度的行政当局看來好像得了神經衰弱的毛病。只有在鎮压印度的民族主义上是坚强有力的。

我們將怎样办呢？我們不能够容忍印度的任何一部分馴順地屈服于侵略者之下。就軍事上的抵抗而論，这是陸軍和空軍的事情，虽然它們的力量是有限的。美援正在源源涌進，尤其是空軍配备这方面，这就使軍事局势逐漸改觀。我們所能出力的唯一方法是改变衛國战綫上的整个气氛，激發人民的热忱以及不惜任何代价來抵抗侵略的强烈願望，并为了这一目的而組織民兵、鄉团和其他类似的組織。但英國的政策却替我們造成了很可怕的困难。甚至在大敌來臨的前夕，除正規軍隊以外，沒有一個印度人能得到信任，可以攜帶槍枝，而且甚至我們想在鄉村組織不帶武器的自衛隊都不蒙批准，有时还遭到禁止。对于一个民众抗敌的組織，英國当

局不僅絕不加以鼓勵，而且心怀恐懼，因為他們一向習慣於將各種群眾自衛組織看作妨害治安和危及英國統治的東西。他們不得不仍遵行着老的政策，因為唯一改弦更張的辦法就是要承認一個依靠人民的和組織他們起來抗戰的國民政府。這個辦法已明確地為他們所拒絕了，而又沒有中間路綫，也不可能妥協。他們必然要把人民當作奴隸看待，這些人民不准有建議權，而且要完全按照英國人自己的意志來被使用和處置。全印國民大會黨委員會在一九四二年四月底開會時曾宣布對這樣政策和待遇的極端憤怒，並聲明決不承認要把印度人當作外國政權的奴隸而參加抗戰的那種地位。

可是我們也不能長此緘默和毫無生氣地作為那似乎即將降臨的悲劇的旁觀者。我們不得不勸告人民——這樣廣大的平民群眾——在遭到侵略時應該怎樣做。我們告訴他們，儘管他們對英國的政策感到如何地憤慨，他們都不得以任何方式去干涉英軍或聯合國軍隊的作戰，因為這樣做會間接給予侵入的敵人以幫助；更有進者，他們不論為什麼理由都決不應向侵略者屈服，或服從他們的命令，或接受他們的任何恩惠。假如侵略軍隊要想占有人民的住宅和田地，他們必須不惜一死地起來反抗。這種反抗應當是和平的；這可算是和敵人不合作的最徹底的方式。

很多人認為這種以非暴力的不合作來抗拒侵略軍隊是一種可笑的見解，因而以相當譏刺的話來批評着。可是這不但完全沒有什麼可笑，而是留給人民唯一的方法，也是一個極其勇敢的方法。這種勸告並不是對武裝部隊而發的，也不是把和平抵抗當作替代武裝抵抗的另一種方式。這種勸告不過是專為那些沒有武裝起來的平民而講的，這些平民在武裝部隊潰敗或撤退了之後，差不多一定會屈服於侵略者之前的。在正規軍隊之外，也可能組織游擊部

隊來使敵人疲于奔命。可是這對我們來講还是不可能辦到的，因為這需要訓練、武器和正規軍隊的通力合作。就是有些游擊部隊能夠受到了訓練，而其餘的居民還是留着不動的。在通常情況下，人民群眾要屈服於敵人的占領是在意料之中的。的確這是大家都知道的，在某些被威脅的地區內，英國當局甚至還有某些小官員都會發布過指示，勸導人民在軍隊和高級官員撤退後都可以向敵人屈服。

我們完全知道那種和平的不合作是不可能阻止一枝在前進中的敵軍的。我們也知道大部分居民群眾會感到難於抵抗，縱令他們願意抵抗的話。不過，我們希望在被敵人占領的城鄉中會有些帶頭人物拒絕服從或執行敵人的命令，拒絕幫助他們取得食品或作其他任何事情。這會意味着對他們的迅速的處罰，很可能被處死和遭到報復。我們希望甚至有限的一些人的不屈服和至死不屈的抗拒不僅會給有關地區的居民、同時也會給印度其餘地區的居民以強有力的影響。這樣一來我們希望可以培養一種民族的抵抗精神。

在前幾箇月中，我們常在官方反對的情況下，在城鄉中組織過糧食委員會和自衛單位。糧食問題使我們傷腦筋，同時有鑒於運輸困難的日益增加和其他戰爭局勢的發展，我們生怕會有一個危機到來。對於這些，政府差不多一點也不管。我們試行組織自給單位，特別是在鄉村地區，而且鼓勵使用牛車這樣的原始運輸方法，以備萬一現代交通工具的中斷。像在中國一樣，假使侵略者來自東方，也可能會有大批災民和避難者急遽地奔向西方。為了接待他們和供應他們，我們做好準備的工作。要是沒有政府的合作，所有這些工作都是極端困難的，甚至幾乎不大可能，可是我們還是

尽可能地做了这样的尝试。自卫单位的目的是在他们的各自地区内帮助做这些工作，并且防止恐慌和维持秩序。甚至在很远地方的飞机轰炸和侵入的消息都可能使居民群众发生恐慌，防止这种恐慌是很要紧的。政府在这方面的措施却完全不能令人满意，而且不能受到群众的信任。在乡村地区，土匪和强盗日在增加之中。

我们拟定了这些广大的计划而只在一个很小的限度上加以实行。很明显的，我们只触及面对着我们的这个巨大问题的皮毛而已。只有通过政府机构和人民的通力合作才能得到真正解决，而这样做已看出来是不可能了。当危机面临着我们，而我们正沸腾着要想行动起来的时候，却不许我们作有效的措施，这真是一个令人痛心的局势。惨祸和灾难正以惊人的步伐向我们迈进，而印度却是束手无策，毫无生气，既怨恨又憂郁，竟变成一个为外国军队逐鹿的战场。

我对战争虽是非常痛恨，可是对日本侵犯印度的展望却没有使我惊骇。行将临到印度的战争虽是那样可怕，而就某些意义而论，在我内心深处却为它所吸引着。因为我希望，一个使千百万人民亲身体验的猛烈的震撼将会把他们从英国人强加于我们身上的那个坟墓的静寂里拉出来。有些东西将迫使他们面对今天的现实，从而摆脱那如此牢牢缠住他们的过去，超越那充满着他们内心的政治上微小的争吵和对暂时问题的过分夸张。并非要和“过去”割断关系，但也不要生活在“过去”里面；而要认识“现在”，瞻望“将来”。我们要改变生活的节拍，使它和“现在”与“将来”融和起来。战争的代价是重大的，而它的结果如何也完全说不定。战争不是我们找来的；可是既然来了，人们可能利用它来使民族的素质变得坚强起来，并提供一种极其重要的体验。由这些体验之中，一种新

的生命可能会像百花怒放地產生出來。很多人將因戰爭而死，這是不可避免的，可是死于戰爭总比死于飢饉好；與其活着而過一種悲慘的、沒有希望的生活，還不如死了的好。從死亡里會使生命重生；無論個人或民族，假如不曉得怎樣去死，也就不曉得怎樣去活。“只有有坟墓的地方才有復活。”

戰爭雖已降臨了印度，但當苦痛與死亡都被遺忘和連自己也被置之不顧而只考慮自由的事業和將來的遠景的時候，這戰爭卻沒有給我們帶來精神上的興奮，沒有將我們的精力傾注於某些令人喜悅的努力上面。我們只有災難和悲哀以及大禍即將到來的感覺，這一切加強了我們的認識，加深了我們的痛苦，我們連避開都無法可想。一種無可避免和無可抗拒的悲劇的深沉意識在我們的心里滋長着，這悲劇既是個人的也是民族的。

這對於戰爭的勝敗，對於誰勝誰敗，都沒有什麼關係。我們並不希望軸心國勝利，因為那樣會導致某些災難；我們並不希望日本軍隊開進或占領印度的任何一部分。無論如何這是要抵抗的，我們曾一再使群眾覺悟這一點；但是這些都是消極的辦法。在這次戰爭中的積極的目的是什麼？怎樣的一個將來會從這次戰爭中涌現出來？這只是過去的愚蠢和災禍的重演麼？是一種不顧及人們願望和理想的大自然的盲目力量的作用麼？印度的命運將變成怎樣呢？

我們想起泰戈爾在一年前臨終時的最后遺囑了：“……殘忍的惡魔已經放棄各種偽裝，露出它那不再掩藏的毒牙，預備在一個破壞一切的狂宴中把人類撕得粉碎。從地球這頭到那頭，憎恨的毒煙已將大氣弄得陰暗起來。那也許潛伏在西方人心理中的暴力精神最后已振奮起來了，并已褻瀆了人類的精神。

“命运的車輪总有一天会强迫英國人放弃他們的印度帝國。但是他們所遺留下來的印度將是怎样一个印度呢？是怎样厉害的苦难呢？当他們百余年來施政的河流終于干涸了之后，他們所遺留下來的將是怎样的爛泥和污穢的荒野！我曾一度相信文明的泉源会由歐洲的心臟中涌出。但在今天，当我即將与世長辞的时刻，这种信念整个幻滅了。

“当我环顧世界的时候，我看到一种驕矜的文明的殘破廢墟像一大堆廢物似地散布着。可是我也不会犯下对人类丧失信心那样重大的罪惡。我寧願向前看，看到大动乱消逝了之后人类歷史上展开出來的新的一章，而以服务和牺牲的精神使大气澄清下來。也許黎明將要从天际、从日出的东方升起。总有一天这未被征服的人們会排除一切障礙，重回到他的勝利之路來贏回他所失去了的人类遺產。

“今天我們目击的灾禍是随着驕橫的强权而俱來的；总有一天將要証明以前聖哲所講過的全部真理：‘人类从非正义中兴盛，得到似乎是值得想望的东西，征服仇敌，但归根結底还是死亡。’”

不，我們不可对人类丧失信心。我們可以否認上帝，但假使我們否認了人类，并从而使一切东西都成为無用的廢物，那么我們还有什么希望呢？可是，要对任何事物都抱有信心或者相信正义必然会勝利，这还是不容易的。

心煩体倦，我想設法从我的环境里逃出，我就旅行到喜馬拉雅山的幽谷古魯那兒去了。

十 挑战：退出印度的決議

当我在离开了兩星期从古魯回來之后，我看出國內局勢正在

迅速地变化之中。上次試圖达成協議而沒有成功所引起的反应已經滋長了，而且还有在这一方面不会有什么希望的感觉。英國議會中和各处英國官方的声明証實了那种見解，并且激怒了人民。印度官方所采取的政策肯定地是旨在鎮压我們正常的政治活动和公众活动，而且是全面地加緊这种压力。在克里浦斯談判的过程中有很多我們的工作者始終关在監牢里；現在我的几个最親近和最重要的朋友和同事也在印度國防法的名义下被捕入獄。克特威早在五月里就已被捕。联合省國民大会党委員會主席克利希那达特·派利哇不久之后也繼而被捕，还有其他很多的人也是这样。看起來我們中有很多人都要这样地被剔出而离开行动的舞台，我們的民族运动也將被禁止發揮作用以至逐漸解体。是不是我們能够消極地甘心忍受这一切呢？我們沒有受过那样的訓練，并且我們的个人和民族的自尊心也要起來反抗这种待遇的。

可是面臨着嚴重的战争危机和被侵略的可能性，我們还能做些什么呢？然而無所作为甚至也沒有用处，因为無所作为会引起某些情感的高漲，而这些情感的高漲是使我們看着感到憂慮不安的。在这样的大國和当着这样的危机中，輿論中有許多傾向也是很自然的事。真正親日的情感实际上是不存在的，因为沒有人想改換主子的，而親華的思想却很强烈和廣泛。可是也有一个在間接意义上的親日派小集团，它幻想着能够利用日本人的侵略來为印度爭取自由。这些人是受了一年前秘密逃出印度的苏巴斯·錢德拉·鲍斯廣播的影响。当然大部分人只是被动地沉默地靜待發展。假使不幸印度的环境發生突变竟使一部分土地陷于侵略者的控制之下，到那时候無疑会有很多印奸，特别是在有較高收入的这些人里，因为这些人的主導熱情就是保全他們自己和他們的財

產。那種印奸所受的教養和他們的心理過去曾被印度的英國政府為了它自己的利益而撫育和鼓勵過，他們會使自己適應於在變化中的環境，總是為他們自己的個人利益着想。儘管抵抗運動在日益增長，我們曾經看到甚至在法國、比利時、挪威和很多其他歐洲被占領國家內都涌現出大批與敵人合作的奸細來了。我們曾經看到維希的人們怎樣地——用潘提拉的話來說——“絞盡他們的腦汁去將羞辱冒充光榮，將懦弱冒充勇敢，把卑怯和無知說成聰明，把屈從說成美德，並且將全心全意地承認德國的勝利是道德上的新生。”假使在像法國那樣富於革命性和火一般愛國熱情的國家尚且會有這種情形，那麼在印度國內——通敵心理曾在英國的培植下繁育過那樣長久並得到過那樣多的褒獎——相同的各階級中，這就不見得是不会有事情了。的確是異常可能，在那些可能和侵略者合作的人當中主要的將是那些以前曾和英國統治者合作過的那些人，而那些人是曾公開聲明過他們對那統治的效忠的。他們掌握了印奸的絕頂藝術；縱然上層建築改變了，而他們在一個基礎上再干下去也不會覺得困難的。假使這個上層建築後來又有了什麼其他的變化——好吧，他們會再度適應環境的，正像他們的同類人物在歐洲所正在做的一樣。必要的時候，他們會利用克里浦斯談判失敗後的那較前更為高漲的反英情緒。而其他的人也會這樣做的，並非為了個人的和為了投機主義者的理由，而是被不同的動機所推動着，因而喪失了一切的希望並且把更大的問題忘卻了。這種發展使我們充滿着頹喪情緒，我們感到被強迫地和郁悶地屈服於英國在印度的政策將會引致各種危險的後果，而最後使人民整個墮落而後已。

有一種相當廣泛的感覺就是，如果發生了企圖侵略並占領某

些东部地区的事件，在别处更广大地区的民政机构将陷于崩溃，并从而引致混乱状态。马来亚和缅甸所发生过的事情都在我们的面前。即使战争会赐予敌人以有利的机会，也几乎没有人期待着印度的任何相当大的部分会被他们占领的。印度是辽阔的，我们从中国也曾经看出面积是有作用的。可是面积只有在决心利用它来从事抵抗而不致于是瓦解和屈服的时候才会起作用。可靠的新闻报道明显地在宣称，联合国军队很可能撤退到内线防御，留下广大的地区来让敌人占领，虽然大概像在中国一样，敌人或许不会实际占领这些地区。这样，问题就来了——在这些地区以及其他地区的民政机构可能停止发生作用时的局势中，我们应当如何应付呢？我们鼓励那些能够行使职权和维持秩序的地方组织，同时也坚持不惜任何代价必须抵抗侵略，这都是尽我们所能努力为应付这类危机作好心理上和其他方面的准备。

为什么中国人会这样坚强地打了好多年？为什么俄罗斯人和苏维埃联盟的别的民族会超乎其他一切人民之上而这样地勇敢、不屈不挠和齐心协力来从事斗争呢？别处的人民也在很勇敢地斗争，因为他们是为热爱祖国、害怕侵略和渴望保存他们的生活方式所感动。可是俄国和其他国家之间在齐心致力于战争的热诚上看起来还有些不同。其他国家像在鄧扣克时期和在这以后一样也打得很漂亮，但是当眼前的危机过去了之后，精神上的努力就有些松弛了；虽然这战争无论如何是非赢不可的，然而看起来对于未来总有些疑虑。就我们所能得到的资料来加以判断，在苏联就似乎没有什么疑虑或争辩——虽然争辩不受到鼓励也是事实——他们对于现在和未来都具有无上的信心。

在印度呢？对现状是深致不满的，而未来也似乎同样地黑暗。

人民沒有受到愛國心的驅策來採取行動，只有一種保衛他們自己以抵抗侵略和更壞命運的願望。只有少數人為國際間須要考慮的問題所感動。摻雜在所有這些情緒之中的更有一種被異族和帝國主義強國所役使、鎮壓和剝削的憤恨。所有一切都依靠着獨裁者的願望和妄想的那種制度是根本錯誤的。人人都覺得自由是可寶貴的，而對那些被剝奪了自由的人或有失去自由之虞的人尤其覺得寶貴。在現代世界里自由是有條件的，而且在很多地方受着限制，可是那些沒有享受過自由的人們是體會不到這些限制的，並且把這觀念理想化了，直等到它變為一種熱烈的渴望，一種不可抗拒而耗人心力的渴望。如有任何東西不與這渴望相配合而似乎背道而馳的話，那東西就一定不可避免地要受到損害。在印度那么多為了自由而努力和受苦的人們不僅受到了抑制，而且它的遠景也似乎已經變得有些渺茫而遙遠了。非但沒有把這種熱情寄托在正在進行之中的世界鬥爭上，非但沒有為了印度和世界的自由並為了印度的國防而利用這大量儲藏着的精力，反把戰爭和它隔離開了；而且沒有把希望寄在它的結局上。不讓任何人民——甚至敵人留有希望永遠都是不智的。

當然在印度也有一些人把戰爭看得比有關各國的政治家的微不足道的野心要重大得多，有些人深刻地感到它在他們國內的革命性的重要意義，並且認識到它的最終結局和從而產生出的後果對於世界的影響將遠超過軍事上的勝利、條約和政客們發言的範圍。但這些人為數一定是很少的，正像在其他國家中一樣，大多數人只抱着井蛙之見，他們把這叫作現實的看法，並受着眼前問題所支配。有些傾向於機會主義的人順應着英國的政策並與它契合無間，正如他們也會與任何其他的強權和政策合作一樣。有些人極

力反对这种政策，覺得屈从于它就不僅是背叛了印度的正義事業，而且也是背叛了世界的正義事業。很多人变为只是消極、靜止、無为，这些就是我們这么多年來与之斗争的印度人民的老毛病。

当这斗争在印度人的內心里進行的时候，一种絕望的情緒滋長了，甘地先生所寫的許多文章突然間給人民的思想指出一个新的方向，或者，正像往往發生的那样，賦予他們模糊的概念以一定的形态。在那存亡关头毫無作为和对于一切所發生的事情都逆來順受，都已經是他所不能再容忍的了。应付这局势的唯一办法是要承認印度的自由，以一个自由的印度和联合國家合作來应付進攻和侵略。假使这承認不能实现的話，就必須要采取一些行动向現存制度挑战，并且要使人民从昏睡中清醒過來，那昏睡正在麻痹着他們，同时使他們成为各种侵略者輕易可以到手的战利品。

这一要求并沒有有什么新的东西，只不过是把我們歷來所說的重加申述而已，可是在他的講話和論文里有一种新的推动力和热情。而且也有要采取行动的暗示。毫無疑問，他代表了印度当时的一般心情。在民族主义和國際主义兩者之間的矛盾中，民族主义战勝了國際主义，而甘地先生的新論文就使整个印度兴奋起來了。然而那民族主义也从不反对國際主义；如果能够給它一个机会來光荣而有效地这样去作的話，的确它是在尽最大的可能想尋找一些門路來適應那更大的局面的。在这兩者之間沒有有什么必然的矛盾，因为和歐洲帶侵略性的民族主义不同；它并不要干涉他國，而是为了共同利益寧願和他國合作的。印度將民族自由看作真正國際主义的重要基礎，因而成为达到國際主义的道路，这也就是合作起來參加共同反法西斯主义和納粹主义斗争的 真正 基礎。同时人們所高唱入云的國際主义也开始令人看出有些可疑，它好

像是帝國主義列強的老一套政策，只是一種新的而又不十分太新的服裝而已；的確，國際主義本身就是一種帶侵略性的民族主義，它假借帝國、聯邦或委託管理國的名義而企圖將它的意志強加于別人。

我們當中有些人在這種新的發展下感到不安和煩惱，因為除非採取有效的行動，行動總是徒然的；可是正當印度自己處於被侵略的危險之中的時候，任何這樣的有效的行動必然會妨害作戰努力。甘地先生的一般看法也似乎是不注意重要的國際問題，而且看起來像是根據狹隘的民族主義觀點的。在三年的戰爭過程中，我們曾經煞費苦心地遵循着一種不妨害的政策，而我們曾經耽于採取的行動卻只是象徵性的抗議而已。在我們的男女領導人中有三萬人于一九四〇年到一九四一年中被捕入獄的時候，這種象徵性的抗議已具備宏大的規模了。可是甚至連進監牢也是個人自己所選擇的事情，並且避免着任何群眾性的騷亂和任何直接干涉政府機構的行動。我們不能再來一次了；如果我們要做些別的事情，這就必須是另外一種的，並且要在更有效的規模上來作。這不是一定會影響到印度邊境上的戰爭和鼓勵敵人嗎？

這些顯然是困難的，我們曾與甘地先生詳細討論過這些困難，終未能改變彼此的看法。困難是存在的，採取行動或不採取行動似乎都會有危險和災難隨之而來。這就變成兩害相權取其輕者的問題了。我們相互間的討論使得以前許多模糊的和朦朧的問題得到澄清，使甘地理解到那吸引着他注意的許多國際因素。他後來發表的文章就起了變化，他自己也強調這些國際問題，而用更寬闊的眼界來看印度問題了。但是他的基本態度仍然未變，他反對消極地屈服於英國在印度的獨裁和高壓政策，他的強烈願望就是想

有所作为來向它挑战。在他看來，屈服就意味着印度精神上的頹喪；不管這場战争会变成什么形态，不管它的結局如何，印度人民將养成卑躬屈膝的作風，而他們在長時間內將不会獲得自由。甚至不管暫時的軍事失敗或撤退，這意味着对侵略者的屈服，而不繼續向他抵抗。這意味着我們人民道德上的完全墮落和他們的失去二十五年來所培养起來的为自由而不断地斗争的一切力量。這意味着世界上的人們要忘却印度对自由的要求，而战后的安排將仍为旧有的帝國主义的强求和野心所支配。虽然他热望印度的自由，对他說來，印度不僅僅是他可爱的祖國而已；印度是全世界一切殖民地和被剝削的民族的象征，是用以判断任何世界政策的試金石。假使印度仍旧还是不得自由，那么其他殖民地國家和臣屬的种族也將繼續处于他們这被奴役的現狀之中，而這場战争就將会是白打了。最根本的就是要改变這場战争的道德基礎。陸海空軍在它們的各自範圍內从事战斗，也可以用优势的暴力獲勝，但是他們的勝利是为了甚么目的呢？即便是武裝的战争也是需要士气支援的；拿破侖不是也曾說过，在战争中“精神对物質的比例是三对一”嗎？全世界上以億万計的隸屬的和被剝削的民族都認識到而且相信這場战争是真正为了他們的自由而打的，这一个道德的因素即使是从較狹隘的战争观点看來也是非常重要的，对于未來的和平当然更为重要了。战争的命运中已經發生了危机这一事实的本身就需要眼光和政策的改变，也需要把这些陰郁而抱怀疑态度的千百万人民轉变成热情充沛的支援者。如果这个奇迹会實現的話，軸心國家的軍事威力將归于無用，而他們的崩潰也是確定的了。很多軸心國的人民也許連他們自己都会被这种强有力的世界意識所影响了。

在印度最好是把人民的沉郁消極改变为不屈服和抵抗的精神。虽然这不屈服是最初用以对付英國当局專橫的命令的，但也可以把它轉变來抵抗侵略者的。对一个人的馴服和卑躬屈膝会使得你以同样的态度去对待別的人，而这一來就走上屈辱和墮落的路途了。

我們对于所有这些論調都是很熟悉的；我們相信这种論調而且我們自己也常用着这种論調。然而可悲的是，英國政府的政策却阻止了这个奇迹的实现；所有我們想要解决印度問題的，甚至暫时的嘗試，在这战争过程中全都已經失敗了，所有我們对于宣布战争目的的請求也都已遭受拒絕。進一步的这类嘗試也一定还是会失敗的。那么怎样办呢？假設冲突是要發生的話，尽管在道义上或别的根据上是很可能証明是合理的，而这冲突当侵略的危險很嚴重的时候，無疑地將會大大地妨害到印度的战争努力。我們無法避开这个事实。可是奇妙得很，就是这个危險在我們心中引起了剧变。因为我們不能做一个袖手旁觀者，眼看着我們的國家被我們所認為無能和完全肩負不起这环境所要求的民族抵抗的重担的人們处理失当和归于毀滅。所有我們郁積着的热情和精力在找尋出路，找尋某些行动的路綫。

甘地先生上了年紀了，他已經七十几歲了，漫長生涯中的無休無止的活动和体力与腦力的劳累使得他的身体衰弱下去了。但他还是相当地生气蓬勃，他觉得如果他在这时候屈服于环境，不采取行动來証实他曾最珍視过的見解，那末他一生的工作就成为虛擲了。他对印度和所有其他被剝削的國家和民族的自由的爱好甚至于压倒了他所坚强信守的非暴力主义。他以前曾經勉强地——更正确的說來是有些不情願地才应允过國民大会党，在有关國防和

非常时期的國家緊急措施上，可以不必坚持非暴力政策；但他自己却置身事外。他認識到他对这事的冷淡态度很可能会妨碍英國和联合國家达成協議。因此他更進一步向國民大会党提出一項議案，声明自由印度臨時政府的最首要取責就是將它所有的巨大資源投入为了自由而反抗侵略的斗争，并以它統率之下的所有武裝部隊和其他的力量在保衛印度中与联合國家充分合作。他这样地以身許國不是一件容易的事情，但他把这粒苦丸硬咽下去了，因为他是这样强烈地渴望达成協議，以便印度能作为一个自由國家起來抗拒侵略者。

那些往往把我們中的一些人和甘地先生分隔开來的理論上和其他方面的許多分歧消失了，可是主要的困难依然存在，就是我們这方面的任何行动必然会妨害到战争的努力。使我們驚奇的是，甘地先生仍然坚持相信和英國政府达成協議是可能的，他說他要尽他的最大努力來促成它。因此，虽然他講了許多关于行动的話，他却沒有举出关于行动的定义，或表示出他所想做的事情。

當我們在怀疑着和爭辯着的时候，國民的心情变了，从憂郁消極升高到了激动和期望的頂点。时势並沒有在等着國民大会党的决定或決議；它已經被甘地先生的發言向前推進了，而且現在它正在以自己的动力向前推动。这是很清楚的，不管甘地先生对与不对，他已經使人民的一般心情結晶化了。在这里有一种奋不顾身的情緒，一种感情的激动，把理智、推論或对行动后果平心靜气的考慮都置于次要地位了。那些后果並沒有被忽視，而且人們認識到不管任何事情成功与否，他們在人类灾难中所付出的代价是很高的。但一天一天由于內心的苦痛而付出的代价也是很高的，而且看不出可以逃避的希望。与其作一个惡运的馴服对象，寧可縱

身跳入不可測的行动海洋里，去做一番事業。这不是一个政客的行徑，而是那只知拚命不顧后果的人們的見解。但是人們总还要訴諸理智，企圖使矛盾的情感合理化，企圖在人类品性基本上的不一致中求得一致。這場战争將是長期的，还要拖到很多年；已經有了很多的灾禍而未來的灾禍可能还要更多，可是战争还会不顧这些而繼續下去，直至它馴服了并耗尽了这引起战争的、而且也正是那本身在鼓励着战争的热情而后已。一半的成功往往比失敗更要痛苦，然而这一次或者不会有了。战争不僅在軍事行动方面有了不利的轉变，而且在人們認為作战的更基本的目标上尤其如此。也許我們所采取的行动会引起人們对于这后一失敗的强有力的注意，而有助于引起新的和較有希望的轉变。縱然現在缺乏成就，但为了在較远的結局上有所补救，它也可能終于有所貢獻，并且这一來对未來的軍事行动也可能給予强有力的支援。如果人民激怒起來，那么政府也同样地激怒起來了。这并不需要情感上或其他的冲動，因为这是政府自然的心情，也是它在作用上的正常方式——一个外國政权占領一个附屬國家的方式。英國政府似乎在欢迎有一个机会可以一下子就把國內那些敢于反对它的意志的一切分子搞垮。它就为了这点適当地准备起來了。

事态在向前推進着，可是奇怪的是甘地先生，他曾經談过这样多的关于某些保衛印度光荣的行动，宣布过印度对自由的权利，以及作为一个自由國家在反抗侵略战争中的充分合作；但是关于這項行动的性質却根本一字不提。当然这是必須和平方式的，但除此以外还有什么呢？他开始更着重于和英國取得協議的可能性，他企圖能再接近它，并尽其最大的能力設法找得一条出路。他在全印國民大会党委員會會議上最后一次發言，表明了他对取得協

議的懇摯的願望，並表明去和總督交涉的決心。在國民大會黨工作委員會會議上，無論當眾或私人談話，他都沒有暗示過在他內心中所懷抱的行動的性質如何，只有一次是例外。他曾私底下建議，設或一切談判都歸于失敗的話，他將訴諸某種不合作運動和一天抗議性的抵制，就是在國內停止一切工作，有些像全國總罷工一天的樣子，以作為全國抗議的象徵。甚至這也僅僅是個含含糊糊的建議，他沒有加以詳述過，因為在他試圖達成協議以前他不希望作任何進一步的策劃。因此，除了教人民應為一切發展作好準備並且在任何情況下都應堅持和平政策和非暴力行動外，他和國民大會黨工作委員會都沒有公開地或暗地里發布過任何種類的指示。

雖然甘地先生仍然希望在死胡同中尋找一條出路，但很少人和他同樣希望着。事態的過程和所有發生過的情形都指出衝突是不可避免的；當到達那一階段的時候，中間立場不再有重要性了，每個人都不得不選擇他所將參加的那一方面。國民大會黨黨員和其他也有這樣感想的人中卻不存在什麼選擇的問題；當一個強有力的政府正企圖着以全力來鎮壓我們的人民，而我們中任何人還可站在旁邊作一個有關印度自由的鬥爭的消極旁觀者，這是不可想像的。當然有很多人儘管對此同情，還是在袖手旁觀，但對任何卓越的國民大會黨黨員說來，任何這種想把他們自己從以前自身行動的後果里除外的企圖都是可恥和不光榮的。但甚至除此以外也沒有什麼可供他們選擇的了。整個印度過去的歷史、現在的苦惱和將來的希望都糾纏着他們，所有這些都驅使着他們向前並決定着他們的行動。“將‘過去’堆在‘過去’上邊的事情不松懈地在繼續着，”柏格森在他的“創化論”里說道：“在現實上‘過去’是自身也就是自動地保存下來的。或者就它的整體說來，每一刹那

間它都在跟隨着我們。……無疑地，我們所想到的只是我們過去的一小部分，但是我們的願望、意志和行動都是我們的整個過去，包括我們靈魂的原始意向在內，所決定的。”

一九四二年八月七日和八日，在孟買的全印國民大會黨委員會公開研究和辯論一項決議——這就是後來大家知道的“退出印度的決議”。那是很長而又內容豐富的決議，是對於立即承認印度自由和結束英國在印度的統治的合理的論證，這是“為了印度和聯合國事業的勝利。那種統治繼續下去，使得印度日趨墮落和衰弱，並使它愈來愈不能保衛自己 and 對世界自由的事業有所貢獻。”“帝國的占領不但沒有增加統治國家的實力，反而變成了一個負擔和禍根。印度這個近代帝國主義的典型領地已經成為問題的症結所在，因為英國和聯合國家的評價將以印度的自由為準，而且亞洲和非洲的人民也為印度的自由而滿懷着希望和熱忱。”決議繼續建議組織一個混合的並代表着所有重要地區人民的臨時政府，這政府的“基本任務必須用它所掌握的一切武裝的與非暴力的力量，和盟國一起，來保衛印度和抵抗侵略。”這政府將為國民議會擬訂一項計劃，而這議會將為印度準備一部使所有地區的人民都能接受的憲法。那將是一部聯邦的憲法，各聯邦單位享有最大限度的自治權，並將剩餘的權力授予那些單位。“自由將使印度能夠把人民的聯合意志和他們潛在的力量用來有效地抵抗侵略。”

印度的自由定將成為所有其他亞洲國家自由的象征和先導。進一步，我們提議一個自由國家的世界聯盟，這應先由聯合國來開端。

委員會聲稱它“切望絕不妨礙中國或俄國的防務，它們的自由是寶貴而必須加以維護的，也不要危害聯合國家的防衛能力。”（在

那个时候，中國与俄國的危險都是最嚴重的）“然而对于印度和这些國家中的灾禍滋長起來了；在这階段無所作为以及屈服于一个外國政权，不僅僅是使印度墮落和削減它保衛自己与抵抗侵略的能力，而且不能解除那正在滋長中的灾禍，并且对联合國家的人民亦無貢獻。”

委員會又一次“为了世界的自由”而向英國和联合國家呼吁。但是——这里就引出決議案的鋒芒了，——委員會再次在決議中尖銳地說：“束縛我國使之不能尽力表明其反对帝國主义与極权主义的政府——这种政府支配着它，并阻止它为本身和人类的利益而尽其职责——的意志，已不能自圓其說了。”为了維護印度的不可剝夺的自由与独立的权利，委員會議決：“批准發動一种非暴力的必須由甘地先生領導的群众性斗争。”那項批准只有在当甘地先生这样决定的时候才会生效。最后，委員會声称它“無意于为國民大会党獲取政权。当这政权一旦到手的时候，它将屬於印度的全体人民。”

在他們的結論当中，國大党主席大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德和甘地先生很清楚地說明他們的第二个步驟將是去接近那代表着英國政府的总督，并向主要的联合國家領袖們呼吁，以求达成一項光荣的協議——那就是一面承認印度自由，同时也要推進联合國家反抗侵略者軸心國家的斗争事業。

这決議案最后在一九四二年八月八日的傍晚通过了。几个鐘头以后，八月九日的清晨，在孟買和全國各地实行了大規模的逮捕。这样，我就到了亞馬那加堡壘。



第十章 还是亞馬那加堡壘

一 一連串發生的事件

亞馬那加堡壘。一九四四年八月十三日。自从我們來到這里，恰是兩年有余了；兩年來困守在一个地方的夢寐般的生活，所見的老是那几个人，所处的老是那同样有限制的环境，所做的老是那同样的日常例行工作。將來总有一天我們會从这夢中覺醒，并走到那更寬闊的充滿着生命和活力的世界，發現那世界已經變樣了。我們对所見到的人物和事情都会有一种生疏的神气；我們將重新想起它們，而过去的回憶也会拥入我們的腦海里；可是它們不再会和从前一样，我們也不再会和从前一样了，我們可能会發覺难于和它們配合。有时我們可能会自問这种日常生活的重新體驗是否本身就是一种睡鄉和夢境，而我們可能从中突然驚醒轉來。究竟何者为夢，何者为醒呢？是否因為我們體驗到和感覺到它們所有的深刻性，而它們兩者都是真實的呢，抑或它們兩者都是虛幻而轉瞬即逝的夢境，只留下一些模糊的記憶呢？

監獄和隨着監獄而產生的孤寂與消極情緒，使得人們去思量并試圖用已往的生活、自己的一生與一連串的人類活動歷史上的這些回憶來填補生命中的真空。這樣，在過去四個月，我寫著本書的過程中，我的心里充滿了印度過去的歷史和經歷，我从紛紛來到

我心上的許多觀念中選擇了一些，並把它們寫成了一本書。回顧我所寫的，它似乎是不完全、不連貫並且缺乏一致性，是由許多東西混在一起的；因為個人成份占了主要地位，甚至連本來有意作一種客觀的記載和分析的也染上了個人的色采。那種個人成份差不多是違反我的本意而自己向前發展起來的。我常常在抑制着它並將它拉回來，但有時我也放鬆了韁繩而讓它從我的筆端流露出來，並在某種程度上反映出我的思想。

我想從寫述往事中設法使自己擺脫掉“過去”的負擔。但是這“現在”連同它一切的複雜性與不合理的地方仍然遺留着，前面還存在着那不可知的“未來”；而且這些負擔並不比“過去”的負擔輕。這飄忽的心靈尋不到歸宿，還在不安寧地游蕩着，使自己和別人都感到不安。我有幾分羨慕那些純潔的心靈，它們未曾為思想的襲擊所污損過或褻瀆過，並且疑慮也從未曾在它們上面投映過一點影子，或劃過一道痕迹。在他們看來，生命是何等的安靜舒適呵，儘管它偶然也有震驚和痛苦。

事件一樁接着一樁地在發生，這不斷的和無盡的事件川流不息地直向前進。我們尋求了解一個特定事件，往往把它孤立起來並就它本身來加以觀察，仿佛它就是開端，也就是結尾，是緊接它前面某種原因的結果。可是它卻並沒有一個開頭，而不過是一串無窮無盡的鏈條中的一環而已；它起因於在它以前發生的一切事件，由那些互相結合而又互相矛盾的無數人們的意志、要求和願望所造成；並且在產生着與任何單獨個人所希望產生的迥然不同的一些東西。那些意志、要求和願望本身大半是被從前的事件和經驗所制約了的，而這新的事件轉而又變為另一個制約未來的因素。那掌握命運的人，影響群眾的領導者無疑地在這個過程中占着重

要的地位，可是他自己本身也是过去的事件和力量的產物，而且他的影响也是被它們所制約了的。

二 两种背景：印度和英國

一九四二年八月間在印度所發生的事情并不是一种突然的發展，而是从前所發生过的一切的頂点。关于这件事曾有許多的文章从事討論、批評或辯护，而且提出了許多的解釋。然而这类文章大部分都沒有抓住真正的意义，因为它把純政治性的問題应用到某种比政治更为深奥的事物上去了。在所有事件的后面蘊藏着一种强烈的情緒，那就是再也不能忍受和生存于外國人的独裁統治之下了。所有其他的問題都变为次要，例如在那种統治之下是否可能在某些方面有些改善或進步，或者对抗的結果是否可能更加有害等等。存在着的只有一种不惜付出任何代价來擺脫那独裁統治的压倒一切的願望，只有一种無論發生任何事情都再也不能忍受下去的心情。

那种心情并不是新鮮的东西；它已經在那里多年了。但在从前它在很多方面被抑制住，無法与时势并進。这次战争本身就既是抑制又是解放的因素。它打开了我們的心智，使之向着各种廣大的發展和革命性的变革，向着在最近的將來实现我們希望的可能性；另一方面，这战争打断了許多要不然我們就可能会已經做了的事情，因為我們很想协助，并且一定不会在任何方面去妨碍反軸心國家的斗争。

但是随着战争的發展，这一点变得更明顯了；那些西方民主國家并非为了除旧更新，而是为了旧秩序的永存而斗争着。在战前，他們曾对法西斯主义采取过綏靖政策，这不僅僅是由于对那些后

果的恐懼，而且也是由于对它有着某种思想上的同情和对于可能代替它的其他主义的極端厭惡。納粹主义和法西斯主义不是突然產生的，也不是歷史上的偶然事件。它們是下述各种事件的自然發展：过去事件的進程、帝國和种族歧視、民族的斗争、权力的日益集中、工藝的發展在現存的社会体制中沒有充分活动的余地、民主主义的理想和与它敌对的社会組織兩者之間固有的冲突等等。在西欧和北美的民主政治开辟了民族和个人進步的門徑，并且同时解放出新的力量和新的思想，其目的必然地是在于經濟平等的。在这种局势下，冲突是固有的：要么是擴大那种民主政治，否則就是設法抑制并且結束那种民主政治。尽管有着經常的反对，民主的内容和范围还是擴展起來，并且变成了公認的政治組織的理想。但到了民主進一步的擴張危及这社会制度的基礎的时候，于是这种制度的拥护者便大喊大叫起來，攻击这种制度，他們并且組織起來反对变革。在那些由于环境关系而使危机發展較快的那些國家中，民主就遭到公开的和故意的打击，而法西斯主义和納粹主义就出現了。在西欧和北美的各民主國家中，同样的过程在進行着，虽然有很多其他的因素迟延了这个危机，并且可能那为期長久得多的和平而又民主的政府傳統对于这种迟延也有所幫助。在某些这类民主國家的里面却存在着毫無民主政治气息的帝國，并且流行着某种和法西斯主义相联系的独裁主义。如同在法西斯國家內一样，那里的統治階級本身与反动的和投机分子的集团以及封建余孽結为联盟，为的是压制自由的要求。在那里他們又倡議，說什麼民主政治在他們的本國內虽然是一个好的理想和符合人們願望的东西，但不適合于他們的殖民地地区域內的特殊情况。所以这些西方民主國家感觉到与法西斯主义有一种思想上的联系是很自然的

結果；雖然他們甚至不贊成法西斯主義的許多更殘忍和粗暴的表現。

等到他們被迫為自衛而戰的時候，他們才盼望恢復那種已經失敗得那樣淒慘的制度。這戰爭是被看作和被指為一種自衛的戰爭。這從一方面看來是相當正確的。但這戰爭卻還有另一面，那就是道義的一面，它超越了軍事目標，積極地攻擊了法西斯主義的信條和觀點。因為就像人們曾經說過的一樣，這是一場為了世界人民靈魂的戰爭。在那裏面就播撒着變革的種籽，不僅僅為的是那些法西斯國家，而且也為的是聯合國家。這戰爭的道義方面為強有力的宣傳弄得模糊了，所強調者卻在於保衛和延續那“過去”，而並不在於創造一個新的“未來”。在西方有許多人熱烈地相信這道義的一面，並且希望創造一個新世界以提供某種保證來防止這世界大戰所代表的人類社會的整個破產。到處都有極多的人們，特別包括着那些在戰場上戰鬥着和死亡了的人們，他們都是模糊而堅決地盼望着這種變革的。還有在歐洲和在美國、尤其是在亞洲和在非洲的那些億萬被劫掠的和被剝削的以及受到種族歧視的人民，他們不能將這場戰爭和他們過去的回憶及目前的痛苦隔離開來看，他們熱情地希望——即使那希望是不合情理的——這戰爭或者多少可以減輕壓在他們身上的那副重擔。

但是聯合國家領袖們的眼光卻轉向別的地方：他們只是緬懷“過去”而不瞻望“未來”。有時他們也滔滔不絕地在談到“未來”以滿足他們人民的渴望；但是他們的政策和這些動聽的語調毫不相符。在溫斯頓·丘吉爾先生看來，這是一場恢復舊秩序的戰爭，別的就再也沒有了；他既想延續英國的社會制度，又想延續它的帝國主義體制，而只是作一些無關緊要的改革。羅斯福總統的談話給

人以較大的希望，但他的政策却并無根本的不同。然而全世界的許多人民还是寄望于他，將他看作一位具有遠見的崇高政治家。

所以关于印度和世界其余部分的前途，就英國統治階級力所能及的而論，一定还是要和“过去”取得一致的，而这“現在”就势必依从于它。就在那“現在”之中，“未來”的种籽已經播种下了。克里浦斯的建議尽管一切表面上好像是進步的，對我們說來，却造成了一些新的和危險的問題，而這些問題有变为爭取自由中不可克服的障礙的危險。在某種程度上，它們已經產生這種結果了。在戰爭期間和戰爭的借口下，英國政府在印度全面地專制而獨裁的政治和對於最普通的公民權與自由的廣泛壓制已經達到了極點。在現今一代中沒有一個人曾經歷過類似這樣的情形。它們經常使我們想起我們被奴役的地位和不斷的受屈辱。它們也是“未來”的一個預兆和未來事物的輪廓；因為“未來”就是從這“現在”生長出來的。任何事情看來總比屈服于這種耻辱要好些。

在印度的千百萬人民中，究竟有多少人有这样的感觉呢？这是很难說的。因为在那千百萬人民中的多數人有意識地感覺已完全為貧窮和不幸弄得麻痺了。在其余的人們中，有些為官職、特權或既得利益所腐化，而有些人的思想已為特殊的要求所轉移了。可是這種感覺却是很廣泛的，只是程度強弱不同，並且有時還為其他的各種感覺所掩蓋。在這里面有很多的等級，從那必然會引起行動的強烈信念和甘冒一切風險的願望，以至那遠遠躲在安全地方的含混的同情。有的傾向悲觀，因為在他們四周沉悶的氣氛中缺乏可供呼吸的空氣而感到氣悶和窒息；另有一些人生活在比較平庸無聊的水准上，則較能使自己適應于他們所厭惡的環境。

在印度的英國統治人員的背景却是迥然不同的。的確，沒有

一样东西能比那隔离着英國人和印度人思想的那道廣闊的鴻溝更为顯著了；可是無論誰是誰非，这事实的本身就証明英國人完全無能力在印度發揮統治階級的作用。因为若是有任何一些進步性的話，統治者与被統治者之間一定有某种融洽和某种共同的观点；否則就只能够有冲突——实际的或潜在的。在印度的英國人一向代表着英國最保守的成分；在他們和英國自由主义的傳統之間絕少共通之处。他們在印度年月越多，他們的看法就变得愈加頑固；等到退休回到英國的时候，他們就成为对印度問題提供意見的專家了。他們深信他們自己的公正，深信英國統治印度的好处和必要性，深信他們自己作为帝國傳統的代表人物的崇高使命。由于國民大会党反对过这种統治的整个基礎并設法使印度从中擺脫出來，在他們的眼中國大党就成为天字第一号的公敌。当时印度政府的內政部長雷琴納尔·麥克司威爵士，在一九四一年中央議会上發言時曾透露出一点他內心的想法。他替自己辯护，因为有人責难他道：有些國民大会党黨員、社会主义者和共產黨員未經審訊就遭拘禁下獄，并遭受到非人的待遇，甚至較那些德國和意大利的俘虜所遭受的尤为惡劣。他說那些德國人和意大利人無論如何是為他們的祖國而战的，而这些其他的人却想顛复現存秩序，他們是社會的敵人。顯然，在他看來，一个印度人居然想為他本國爭取自由或改变印度的經濟機構似乎都是荒謬反常的。在這兩者之間，他的同情心顯然是站在德國人和意大利人一边的，虽然他自己的祖國正在對他們進行着慘酷的戰爭。這是在俄國參戰以前，所以當時可以安全地譴責一切要想改變社會秩序的企圖。在第二次世界大戰爆發之前，經常有人發表着頌揚法西斯主義政體的論調。希特勒本人在他的“我的奮鬥”一書中及其后不是也曾說過他希望

大英帝國繼續存在嗎？

印度政府确实是很殷切地在各方面协助对抗軸心國家的战争。但是在这政府的心目中，那勝利將不能算是完全的，如果不附帶着有另一个勝利——这就是要粉碎那主要由國民大会党所代表的印度民族主义运动。克里浦斯的談判已經擾乱了印度政府的想法，所以談判失敗使它頗为欣喜。可以給國民大会党和那些拥护它的人們以最后的打击的那条道路已經打开了。这时机是很有利的，因为以前在中央以及各省从來沒有过以無限大权这样地集中于总督和他的主要僚屬之手。战争的局势是艰苦的，而那主張不能寬容反抗或擾乱的議論也是可行的。英美兩國的那些关心印度的自由派分子都已經受到克里浦斯的这一套和随后的宣傳的影响而沉寂下去了。在英國，那种只要一涉及印度就总是自以为是的感覺增長了。他們覺得印度人或其中的許多人是不妥協而討厭的人，眼光狹隘，不能体会局势的危險性，并且可能还同情日本人。他們說甘地先生的各种著作和声明已經証明他是何等一个無可商量的人，并且唯一开放着的道路就是断然地將甘地和國民大会党徹底消滅。

三 群众的騷动和被鎮压

一九四二年八月九日清晨，在印度全國实施了大規模的逮捕。当时究竟是怎样一回事呢？在許多星期以后才有一鱗片爪的消息透露出來讓我們知道。甚至在現在，我們对于所發生的事情也只能得到一个不完全的印象。所有卓越的領導人突然之間都被免职，而且沒有一个人似乎知道应当怎样办。当然不得不抗議，并且有种种自發的示威运动。这些示威群众都被解散，遭到槍击；而且

也使用过催泪彈，所有表达公众情緒的正常途徑都被閉塞住了。于是所有这些被抑制的感情爆發了，群众聚集在城市和鄉村地区，并且与警察和軍隊發生了冲突。他們特別進攻那些他們認為是英國权威和势力象征的警察署、邮局和火車站；他們切断了电报和電話綫。根据官方的声明，这些徒手的、無領導的群众面对着警察和軍隊的槍击共达五百三十八次，并且他們还遭受飛機的低飛扫射。在一两个月或更久的時間內，这些騷动在本國的不同地区繼續着，后来就逐漸地减少下去，并为散見的偶發的事件所代替了。“这些騷乱，”丘吉尔先生在下議院說道：“已被政府用全力所粉碎了。”他并且贊揚“这些勇敢的印度警察和全体印度官員的忠誠和坚定；他們的行為是应受最高表揚的。”他又补充說道：“更大量的增援部隊已經抵达印度，在那國里的白种人軍隊数目比較与英國發生关系以來的任何时期为多。”这些外國人的軍隊和印度警察曾經对印度徒手的農民打过無數次的勝仗，并且粉碎了他們的反抗；而那另外一个英國在印度統治的主要支柱——官員階級——也曾主动地或被动地在这过程中协助过英國。

这种反应在國內，無論是在城市和鄉村，都是非常普遍的。在差不多所有的省份里和大多数的印度土邦里，尽管官方禁止，还是發生了無數次的示威运动。各处的抵制英貨、商店和市場的罢市、商家停業，時間从数日至数星期不等，有几处則超过了一个月以上。还有工人的罢工。那些組織得比較完善而且慣于按照紀律而行动的產業工人，在許多重要的中心自發地宣布罢工，抗議政府逮捕民族領導人的行為。这其中著名的一个例子就是在那重要的詹姆奢德鋼鐵城。那里有从印度各处招募來的技術工人，他們有兩個星期不上工，直等到厂方允諾將尽力設法使那些國民大会党

的領導者們獲得釋放并組織一個國民政府，他們才肯复工。在那阿麥達巴德大紡織業的中心，未經工会的特別号召，許多工厂也同樣發動了一個突然間的全体停工。^① 尽管有一切想去破坏它的企圖，这种阿麥達巴德的总罢工还是和平地繼續了三个月以上。这是工人們純政治性的和自發的反应，并且他們受到了很大的損失，因为当时正是工資較高的期間。在这段長时期內，他們未曾接受

① 高級政府官員曾經声称过，而且其他的人也常常地在重述着，这些罢工——特別在詹姆塞德和阿麥達巴德——是为雇主和厂主所慫恿的。这很难令人相信，因为罢工会使雇主受到重大損失；我还没有听说过大的企業家肯用这种方式違反他們自己的利益去做的。誠然，有很多的企業家同情和盼望着印度的独立自主，但他們理想中的印度自由必然是一种使他們在其中能保有穩定地位的自由。他們不喜欢革命性的行动和社会机构的任何重大改变。虽然如此，他們可能因为受了一九四二年八、九月間深刻而普遍蔓延的群众情緒的影响，停止采取他們在罢工發生时通常所耽迷的挑畔而帶懲罰性的态度去和警察合作。

另外常有一种說法，在英國人圈子里和英國人的報紙上差不多認為是當然的，那就是印度的國民大会党是受着那些大工業家們巨款津貼的。这完全不正确，而且我对于这一点應該知道一些，因为我曾經担任过多年的國民大会党的总書記和主席。少数的工業家曾經时常在經濟上帮助过甘地先生和國民大会党的社会改革工作；例如振兴農村工業、廢除不可接触制度、提高賤民階級的地位和兴办基本教育等等。但就是在平时，他們也小心翼翼地避开國民大会党的政治工作；一旦遇到國民大会党与政府發生冲突的时候，他們更是如此。無論他們偶然的同情是怎么一回事，他們就像那些最冷靜而具有相当地位的人們一样，总是相信安全第一。國民大会党的工作差不多是完全由它的多数黨員的微小党費和捐獻所維持的。多半的工作是志願而帶义务性質的。在一些城市中，商人們也偶然帮过一点忙。那唯一的例外可能就是在一九三七年大选的时候，有一些大工業家曾捐助过中央的选举基金。就連这笔基金，以我們工作的範圍而論，还是微不足道的。令人驚奇的是——并且在西方人看來簡直难以相信——用这極其少数的金錢在这二十五年当中我們竟推進了我們在國民大会党的工作，那时印度曾經一再地为政治活动和直接行动的运动所震撼。在我們最有生气、組織最完善而且是我所最熟悉的一个省份——联合省中，差不多我們整个的工作是靠着我们各黨員的四个安那的金費。（原注）

过任何外來的經濟支援。在其他的中心，罷工期間比較短，有时只有几天。另一个大紡織工業中心康波尔，就我所知，並沒有發生过較大的罷工，主要原因是那里的共產黨領導者成功地避免了它。在鉄路上亦复如是，因为鉄路是政府所有的，所以沒有顯著的或全面的停工，除非那停工是因騷乱而造成的，而騷乱却是相当多的。

在各省份中，旁遮普可能受影响最少，即使就是在那里也有过多次的抵制英貨和罷工。那几乎由伊斯蘭教居民独占了的西北边省，却处于特殊的地位。首先在政府方面，並沒有像在其他省份那样地大規模的逮捕或其他挑衅行动。这可能部分地是由于一种事实，那就是認為边省的人民是容易冒火的，但一部分也由于政府的政策是要顯示出伊斯蘭教徒并未参加民族主义的騷动。但当在印度別处所發生的事实的消息傳到边省的时候，那里却發生了多次的示威运动，甚至向英國当局作了攻势的挑战。示威群众就遭到槍击，那些通常鎮压民众活动的各种方法也被采用了。好几千人被逮捕了，就連那偉大的帕坦族領袖巴沙·汗（像阿卜杜·加伐尔·汗一样为众所周知）也被警察嚴重地击伤了。这是一种極端的挑衅；但真是出人意料之外，阿卜杜·加伐尔·汗在他的人民当中所樹立起來的那种良好紀律竟被保持住了，那里並沒有發生过类似國內多数地方所發生的暴动。

民众的驟然而無組織的示威和暴动，最后达到了暴力冲突和破坏，而且繼續不断地对抗着远占优势而强有力的武裝部隊，这是一种衡量他們情緒强烈程度的准繩。那些情緒甚至在逮捕他們的領袖以前就已經存在着了，但那些逮捕和緊跟着逮捕后的时常开枪激怒了民众，迫使他們走上那条狂怒的群众所能遵循的唯一道路。有些时候，似乎不能确定究竟怎样办才好。沒有方向，沒有計

划。沒有知名的人去領導他們，或者指示他們怎樣去做；然而他們過分地受了刺激和憤怒，以致不能保持冷靜了。和在這種情況下所常常發生的那樣，當地的領導人們一躍而起，頃刻間就為人民所追隨。但就連他們所給的這類指示也是極少的；主要的還是自發性的群眾騷動。在整個印度，較年輕的一代，特別是大學學生，在一九四二年，無論是在暴力的或和平的各種運動中都發揮了重要作用。很多大學被封閉了。有些當地的領導人甚至在當時都試圖遵循一種和平的行動方法和和平抵抗，但這在那普遍瀰漫的氣氛中是很困難的。人民忘記了二十多年來一直在他們耳邊叮嚀着的那非暴力的教訓了，可是他們在精神上或其它方面都沒有為任何有效的暴力行動作好準備。正是那個非暴力方式的教義產生了疑慮和躊躇而成為了暴力行動的障礙。如果國民大會黨忘掉了它的信條，很早就、甚至只對暴力行動暗示了一下的話，毫無疑問，那正在進行的暴動將會增強百倍的！

但它並未給過這樣的暗示；而且的確，國民大會黨最後的主張還是着重於非暴力行動的重要性。可是或者有一樁事實却在人民內心上發生了一些效力。如果像我們曾經說過的那樣，武裝自衛在抗拒敵人的侵略時是合法並且是應當的，為什麼不能把它應用於其他形式的現行侵略上呢？這種對於暴力進攻和自衛方法的禁令一旦撤消卻收到了出乎意料的結果，而且很不容易使大多數人民劃出清晰的界綫。整個世界上，暴力的各種極端形式正在盛行一時，而且不斷的宣傳也在鼓勵着這些暴力。因此，這就變成一個權宜辦法和感情過度的問題了。當時還有一類人——無論在國民大會黨內外都有——從來就不相信什麼非暴力，他們對於暴力行動是毫無顧忌的。

但是在那兴奋的时刻，只有極少数人肯去思索；他們只是順着推动他們前進的那些久被压制的要求來行动而已。这样，自从一八五七年大起义以來，这是第一次，極多数的民众再度奋力（但是一个沒有武裝的力量！）來向英國統治印度的組織挑战了。这是个既愚蠢而又不合时宜的挑战，因为一切有組織的武裝力量都在对方；并且，的确，这力量較过去歷史中任何时期为大。勿論群众人数是怎样的多，也不可能在抵抗武裝部隊的斗争中取勝的。这必然要失敗，除非那些武裝部隊自己改变了他們对政府的忠诚。但是那些群众并不曾准备好这场斗争，或者为这场斗争選擇了一个適当时机。这对于他們是突如其來的；在他們对它的立即反应中，尽管未經思考和領導錯誤，他們还是表現出了他們对印度自由的热爱和他們对外族統治的痛恨。

虽然那非暴力的政策消沉下去了，至少在那时期中是这样；人民在那政策下所得到的長期訓練已經產生了一个重要而合乎願望的后果。尽管人民是被激怒了，而种族歧視的情緒縱然有也是極其微小的，并且在人民方面就整个說來是在有意地設法使他們的敌人免受肉体的伤害。对交通設備和政府財產有着大量的破坏；但是就在这种破坏当中，他們也留心避免伤害人命。这并不是經常可能的，也不是經常試行的，特別是在和警察或其他的武裝力量实际發生冲突的时候。据我見得到的官方报告称，在印度全國的騷乱中，約有一百人遭到暴徒的殺害。若就这次騷乱的范围和地区之廣泛以及与軍警的冲突來說，这个数字是渺乎其小的。有一樁特別野蛮和不幸的事件，那就是有兩位加拿大的飛行員在比哈尔的某地为暴徒所謀殺。但一般說來，种族歧視情緒之不存在是極其顯著的。^①

在一九四二年的騷亂中，据官方估計，民众因軍警開槍而死者一千零二十八人，伤者三千二百人。這些數字一定是一個很低的估計，因為官方曾聲稱這類槍击至少曾施行過五百三十八次，除此以外，群眾還時常被軍警從流動的軍用卡車上開槍射击。連要得到一個接近正確的數字都是很困難的。据一般的估計認為死者達二萬五千人，但這可能言之過甚；一萬人也許是比較接近的數字。

令人感到非常意外的是，英國的統治權在許多地區，無論是在鄉村或市鎮里，竟不發生作用了，并且还費了很多天，有時竟費了很多星期，才得到那正如當時所常說的“再征服”。這種情況特別是在比哈爾、在孟加拉的彌德拿和在聯合省的東南各地區都發生過。在聯合省的巴利阿地區（這也是不得不“再征服”的）並沒有嚴重的指責，說群眾曾對人們的身體施加暴行和傷害，這是我們從事後的特別法庭若干次審訊中可以看得出的。普通的警察明明是無法應付這種局勢了。但在一九四二年初，他們就創立了一隊名為“武裝特警”的新的警隊，這是特別訓練來專為應付民眾示威運動和騷亂之用的。這個警隊在抑制和鎮壓民眾方面，曾發揮了重要作用，并時常仿照愛爾蘭的“王室警團”來執行職務。在這類事情

① 一個有啓發性的事例曾在克萊武·巴蘭生（Clive Branson）的題為“英國兵看印度”的通訊中被報告過。巴蘭生是藝術家又是一位共產黨員，他曾在西班牙的國際縱隊中服務過。一九四一年他參加了皇家武裝部隊，但任中士。在一九四二年他隨着他的隊伍被派遣到印度來。一九四四年二月，他在緬甸的阿拉干作戰陣亡。一九四二年八月，正當逮捕國民大會黨領導人之後，他適在孟買，這也正是孟買的民眾沸騰于忿怒和激憤之中，並且正在遭受着槍殺的時候。據稱，巴蘭生曾經說過：“你們有一種多么純潔而健全的民族主義運動啊！我請老百姓指示我去到共產黨部的路徑。我正穿著軍服。像我這類的人正在槍击着手無寸鐵的印度人，當然我是有點担心的。我思量着他們將會怎樣對待我。但是我所問到的每一個人都很殷勤地來幫助我，沒有一個人想侮辱我，或使我走錯了路。”（原注）

上，印度的陸軍除其中某些特殊团体或階級外是不常被使用的。英國籍的士兵是比較被常用的，廓尔喀人也較為常用。有时印度籍的士兵和特警則被派遣到國內遙远的地区，在那里他們执行职务差不多像外國人一样，因為他們不熟悉当地的土語。

如果說群众的反应是很自然的，那么在这种情况下，政府的反应也是一样。它既不得不击潰臨時狂怒的群众和其他人民的和平示威运动；同时为了自保起見，就企圖消滅那些它所認為是敌人的人們。假如它具有能力或願望來了解和重視那如此强有力地推动着人民的那种力量，这危机可能根本就不致于發生，并且印度的問題也可能接近解决了。政府曾經周密地准备着——照它的想法——一下子就把任何对它的权力的挑战扑滅干淨；它为了这第一次打击就先發制人并且選擇了一个適當的时机；它將那曾在民族主义运动、工人和農民运动中發揮过卓越作用的几千名男女送進了監獄。可是那突然間震撼全國的騷乱使政府驚惶失措，而刹那之間那廣布全國的鎮压机構便解体了。然而它掌握着大量的資源，它就利用它們來粉碎無論是暴力的或非暴力的反抗表現。很多上層和較富有的階級虽然是胆小的民族主义者并且有时甚至还批評政府，也被这种全印規模的群众行动的表現吓倒了；这种群众行动絕少关心那些特权階級，它們不僅僅帶着政治革命，而且还帶着社会改革的气息。等到政府鎮压变乱的勝利变得顯著的时候，这些动摇者和投机分子就和政府站在一起，并开始咒罵那些胆敢向政府当局挑战的人。

那叛变的表面形迹虽然已經被粉碎了，但非把它連根拔掉不可；这样，政府的整个机構就轉向了这方面，为的是强迫人民完全屈服于英國統治之下。只要通过总督的命令或布告，一夜之間就

可以產生法律；而連這些法律的正式手續也減到無可再減的地步。這些聯邦法院和高等法院——英國統治的產物和象徵——的判決是為行政機關所藐視和不理睬的；要不然就是頒布一個新的法令來撤消那些判決。特別法庭（後來被法院認為不合法的）設立起來了，它在執行職務時不受通常的訴訟程序證據法的束縛，並且還判決了幾千人的長期監禁，還有很多人甚至被判处死刑。警察（特別是那武裝特警）和特務都是權力無邊，成為國家的一個主要機構，能夠任意作任何無法無天的或野蠻殘暴的行為，卻不受批評或阻止。貪污腐化增長到了驚人的程度。學校和學院中許許多多的學生們受着各種方式的懲罰，並且有幾千個青年人受到鞭撻。所有各種各樣的公眾活動，除非是擁護政府的，都被禁止。

但最大的受害者却是那些鄉村地區的誠實而貧窮的農民。几代相傳的受苦受難是他們這一批人的標記；他們也曾冒險地抬頭希望着，夢想着总有一天過較好的日子；他們甚至已經把自己喚醒而行動起來；無論他們是否愚蠢或錯誤，他們對爭取印度自由的目的已經顯示了忠誠。他們的努力已經失敗了，而那失敗的重負是壓在他們的彎曲的肩頭和受損害的身體上。據傳聞說有些整個鄉村都被定罪，從鞭撻直到死刑。有人代表孟加拉政府宣稱：“當一九四二年的颶風前後，政府軍隊曾在湯姆那克和康泰等的分區燒毀過一百九十三處國民大會黨的野營和房屋。”那次颶風曾在那段地區造成巨大的破壞和廣泛的荒蕪，但是政府的政策並不因之而有所改變。

整個的鄉村都被勒派很大數目的罰金。阿美利先生曾在英國下議院報告過，這類應收的罰金總數達九百萬盧比，而其中實收的有七百八十五萬盧比。至於這筆巨款怎樣能夠從那些飢餓而可憐

的人們身上搜刮出來那是另外一回事；但所有一九四二年以及其后發生的事故和警察的开槍放火都沒有像被强迫勒派的痛苦那样强烈。不但所勒派的罰金收到了，甚且时常有超額的，那超額的罰金在收繳的手續过程中已不知去向了。

所有通常用以掩飾政府行动的一切慣例和借口都被撕毀了，只剩下一个赤裸裸的武力作为威权和統治的象征。借口再也用不着了，因为英國的威权至少在当时已經取得了成功，能够粉碎那些想用民族主义的势力來代替它的各种非暴力和暴力的企圖，并且在印度处于一个唯我独尊的地位。印度在这最后的考驗中失敗了。只有力量和权势才值价，其余的一切都不过是詭辯和題外的东西。它失敗了，不僅僅是由于英國的武力和战争局势在人民內心所產生的混乱，而且也是由于它自己的多数人民还未曾准备好为那自由所需要的最后牺牲。这样，英國人就感到他們又重新巩固了自己在印度的統治，而且在他們看來，也断無再放松他們控制的理由。

四 國外的反应

一种嚴格的檢查制度將印度所發生的种种事件蒙上一重厚幕，就連印度的各报也不准多載每天所發生的事件，而發往國外的消息更受到愈來愈嚴格的檢查。同时官方的宣傳則听其散布國外，虛假的和臆造的報告被傳播了出來。美國尤其是充滿了这种宣傳，因为在那里，輿論是被重視的。成百的演說家和其他的人們——英國人和印度人都有——都被派到那兒去進行游說。

即使除开这种宣傳不論，在那因战争而感到緊張和焦急的英國就很自然地對印度人心怀怨憤，尤其是对那些偏偏在危机当头

的时候增加他們困难的人們。片面的宣傳更增加了这种怨憤情緒，而更甚的就是那英國人坚信他們自己的公正。他們对于別人情緒的缺乏認識就是他們力量的所在，这种缺乏認識还在不断地証明他們所采取的行动是合理的，并將任何灾难都归咎于別人的不公正，說他們如此地盲目無視英國人顯明的美德。这些美德現在又已經为英軍和印度警察成功地压制那些在印度胆敢疑心他們的人們而重新得到証明了。帝國被証明是合理的，温斯顿·丘吉尔先生曾專指着印度發表过声明道：“我不是为了主持清算不列顛帝國而作國王的首相的。”在他这样說的时候，丘吉尔先生無疑地代表着他的絕對大多数人民的观点，甚至代表着許多先前曾經批評过帝國主义理論和实践的人們的观点。英國工党的領導人們亟于明白表示他們的效忠帝國傳統并不亞于其他政党，就支持丘吉尔先生的声明，并“強調英國人民在战后保持帝國完整的决心。”

在美國，只要談到这遙远印度的問題，輿論是頗有分歧的，因为那里的人民并不是同样地相信英帝國統治階級的种种美德，而且对于其他民族的帝國的看法也帶着不贊成的态度。他們也亟想獲得印度的好感，并充分地把它資源用于对日作战。然而那片面的和別有用心的宣傳不可避免地發生了作用，有一种感覺認為印度的問題是过于复雜，非他們所能解决；而且無論如何，去干涉他們盟邦英國的內政，在他們也是一樁为难的事。

至于俄國当局和一般人民对印度的想法究竟如何是說不出的。他們过分忙碌于这战争的巨大努力和要將侵略者驅出本土，以致沒有時間去想那些与自己沒有迫切关系的事情。然而他們是慣于往远处着想的，不見得会無視和他們亞洲边疆接壤的印度。他們未來的政策如何沒有人能說，所可說的，这政策必然是现实

的，而且主要地注意于加强苏联在政治上和經濟上的力量。他們謹慎地避免提到一切有关印度的問題，但是在一九四二年十一月，在苏維埃革命的二十五周年紀念日，斯大林曾經宣布过他們一般的政策是：“消滅种族的特殊地位；民族平权及其領土之不可侵犯；解放被奴役的民族和恢复其自主权；各民族有权按自己意志來处理自己的事情；經濟上帮助遭难的民族并协助其达到优裕物質生活；恢复民主自由，消滅希特勒制度。”

在中國，那是很明顯的，不管人們对于我們任何一項特別行動的反应如何，但他們对于印度的自由是完全表示同情的。那同情心有歷史的根源，尤其是根据一种見解，認為除非印度得到自由，就可能危及中國的自由。不僅僅是在中國，而且在整個亞洲、埃及和中东，印度的自由成为对其他从屬和附庸國的一种更大的自由的象征，是現在的試金石和未來的衡量尺。温德尔·威尔基先生在他的“天下一家”一書中說道：“从非洲到阿拉斯加，許多与我接談过的男人和女人問过我一个几乎成为全亞洲的象征的問題：印度怎样呢？……从开罗动身以后，它随时都橫在我的心中。在中國的一个最聪明的人向我說：‘当印度要求自由的希望給推延到一个未來的日期时，損失了远东人民敬重心的不是英國，而是美國。’”

虽在战事的危局中，在印度所發生过的事件也曾迫使过世界的眼光暂时向着印度去想一想东方的各种基本問題。它激动了亞洲每个國家的思想和心怀。虽然当那时印度在英帝國主义有力的掌握之中好像是毫無办法，但是它們曾經証明了：除非印度獲得自由，印度或亞洲是不会有和平的！

五 印度的反应

加在一个有文化的社会头上的异族統治是要蒙受許多不利的，并且很多不幸的事会随之而來。其中的一种不利就是那統治只能依賴國內的敗类。有理想的人，自豪的人，敏感的人，有自尊心的人，这些酷爱自由和不甘墮落而被迫屈服于外來强权的人們，都远远地站开或者是起來与它斗争。这种政权下的工作者中，野心家和投机分子所占的比例要比通常在自由國家中所占的比例高得多。就是在独立國家里，如果有一个專制式的政府，很多富于敏感的人就不能在政治活动上和它合作，而且很少有机会可以發展新的才能。一个必然是專制的外來的政府則蒙受这些不利而且更加厉害，因为它总是在一种敌对和鎮压的气氛中來行使职权的。在政府和人民双方，恐懼都成为最主要的念头，而最重要的机关就是警察和特务。

每逢政府与人民之間發生实际冲突的时候，依賴和鼓励那些一部分敗类的傾向就变得甚至更加彰明昭著。当然有很多有良心的人为环境所迫而不得不在那政府機構里繼續工作，不管他們情願与否。但是那些高高在上并且担任最重要角色的人們，却是那些以反对民族主义、卑躬屈膝以及压制和侮辱他們自己同胞为能事而被选用的人。最高的功劳就是和多数人民的情感作对抗，而这种对抗往往是由于私人競爭和失意所造成的。在这种誇張而有害的气氛中，理想或高貴的情感無容身之地，所能拿出來作釣餌的，無非是高官厚祿。这些政府支持者的無能或比較更坏的各种缺点也只得被容忍着，因为一切事物都是以在鎮压反抗中对政府的積極支持來衡量的。这样就使得政府和各种不可思議的团体与

希奇古怪的人物共处一堂。賄賂、殘忍、無情和完全不顧人民幸福的行为盛行一时,并且將空气毒化了。^①

虽然政府所做的大部分事情为人民所痛恨,而更大的憤恨是由保皇思想比君主本人还要厉害的那些支持政府的印度人所造成的。一般的印度人对这种行为感到厭惡和作嘔,而且在他們看來,这类人是可以与那些維希政府人們或是由德、日政府所樹立的傀儡政权比美的。这种感觉并不限于國民大会党黨員,而且还擴展到回教联盟的成員和其他的組織,并且就連最温和的政客們也有这样的表示。^②

战争給了政府一个充份的借口和烟幕來激烈地反对民族主义的各种活动和進行新奇的宣傳。暴發的劳工团体則均受到資助來建立所謂“劳动紀律”;尽管当时紙張缺乏,別的报纸無从开展業務,可是凡下流的攻击甘地和國民大会党的报纸都創辦起來并受到津貼。那些被認為和战争努力有关的官方通告也被利用來配合

① 由阿瑟保·罗蘭爵士任主席的孟加拉行政調查委員會在一九四五年五月公布的报告中說：“賄賂蔓延得如此地普遍以及对这賄賂所采取的态度是如此地甘認失敗,所以我們認為应采用最激烈的步驟來根除这曾腐化了公用事業和社会道德的罪惡。”这委員會对所收到的証据感到驚奇而遺憾,因为这些証据表明有些文官对于民众所抱的态度是令人極不滿意的。它声称：“他們抱着一種自高自大脫离群众的态度,似乎对一个沒有灵魂的机械的机械式动作比对增進人民福利尤为关心,并且自認為民众的主人而不是他們的公僕。”(原注)

② 希特勒是一个善于强迫別人受他奴役的專家,他在“我的奋斗”一書中說：“我們一定不要期望那些毫無品格、奴性十足的典型人物会在智慧和一切人类經驗的基礎上陡然間一反以前所為的。相反的,正是這些人們,除非直等到那民族完全習慣于奴隸性的束縛,或是直等到更好的力量出現把政权从這些無耻敗类手中夺取过來的时候,总是不接受所有这类的教訓。在第一种情况下,这些人始終絲毫不覺得难过,因為他們时常被战勝者授以監督奴隸的职务。这些沒有品行的典型人物对自己的國民执行职务,一般地比敌人自己所派遣的任何外國走狗还要更無心肝。”(原注)

这个目的。在國外，情报中心網开始了工作，替印度政府不断地宣傳着。不顧中央議会的抗議，成群的平凡而往往不知名的人士隨着官方組織的代表團紛紛被派往各國，特別是派到美國去作英政府的宣傳代理人和助手。任何抱着獨立主張的或批評政府政策的人都沒有出國的機會，他們既得不到護照，也得不到旅行上的便利。

最近兩年來，政府用盡所有這些和許多其他方法製造了它所謂的“社會安寧”的外貌。政治的和社會的生活都入了睡眠狀態；的確，一個多少被軍事占領和統治下的國家是勢必如此的。但是對於這種症候的強迫遏制只能促使那種病症更為惡化，而且印度已經病得很厲害了。那些總想與政府合作的卓越的印度保守派人士對於這暫時封口的火山充滿着憂慮，他們說，他們還從來沒有知道過對英國政府是如此地痛恨的。

在沒有與人民發生接觸以前，我不知道，也不能說出，在這兩年當中他們已經有了怎樣的改變，和有怎樣的情緒激動着他們的內心。但我毫不懷疑，這些近來的經驗已經在許多方面將他們改變了。我時常檢查我自己的思想，並研究它對於各種事物所發生的那幾乎不由自主的反應。過去我曾經常地盼望去訪問英國，因為我有不少的朋友在那里，而且舊日的回憶吸引着我前往。但是現在我覺得已經沒有那樣的願望了，而且這種念頭是不愉快的。我要離開英國越遠越好，並且，甚至無意於和英國人討論印度的問題。後來我想起幾位朋友，心又有点軟了，我對我自己說，用這種方式來判斷整個的民族是何等地錯誤。我也想到英國人民在這次戰爭中所曾遭受過的可怕的經歷，想到他們在生活中所曾處過的連續緊張環境，想到他們喪失了那許多的親愛的人們。這一切都

有助于緩和我的情緒，但是那基本的反应仍然保留未变。或者時間和未來会減弱这种情緒并且給我以另一种远景。但是如果像我这一个和英國以及英國人有过結交的人尚且是这样感觉的話，那么其他不曾有过那些接触的人們又該作何感想呢？

六 印度的疾病。飢荒

印度在精神上和身体上都是病得很沉重的。尽管有些人在战争中發了財，其它人們所受的压力則已达到了破裂点，而作为这破裂点的一个可怕的警告就是那飢荒的降臨，一个范围遼闊的飢荒影响着孟加拉和印度的东部与南部。在英國統治了一百七十年的印度歷史中，这是最大的而且是毀滅性最厉害的一次飢荒，和那从一七六六年起至一七七〇年为止在孟加拉和比哈尔所發生过的可怕的飢荒不相上下，这是英國建立統治的早期后果。傳染病接踵而至，并且蔓延到其他各省，特别是霍乱和瘧疾，甚至到現在仍旧在伤害着数以万計的生命。千百万人曾因飢荒和疾病而死去，然而这討命鬼还在印度上空飛翔着，索取它的牺牲品。^①

这次飢荒揭露了印度少数上層人們外表繁荣之下的那幅英國統治所產生的貧困和丑惡的景象。这是英國統治印度的頂点和最

① 关于一九四三至一九四四年孟加拉的飢荒，各方所估計的死亡人数頗不一致。加尔各答大学的人类学采用抽查的方法在灾区内举行了一次廣泛的科学調查。他們計算出共計有三百四十万人死于孟加拉的飢荒。他們并發覺在一九四三和一九四四年当中有百分之四十六的孟加拉人民遭受过嚴重疾病的痛苦。孟加拉政府的官方估計——大部分是根据村長們的不正确的报告——是一个低得多的数字。由約翰·伍德赫德爵士担任主席的官方飢荒調查委員會得出了結論認為，大約有一百五十万人直接死于孟加拉“飢荒和接踵而來的那些傳染病”。所有这些数字僅指孟加拉一处而言。國內許多其他地区也曾受过飢荒的痛苦和因此而發生的种种傳染病。（原注）

終的結果。這次飢荒並不是天災或自然力的作用造成的，它也不是由於实际的戰爭行動或敵人的封鎖造成的，每一個權威的觀察家都認為它是人為的，它原來是可以預見和避免的。每一個人都承認所有那些有關當局都表現着一種可驚的漠不關心、無能和自滿。直到最後關頭，當每天都有幾千人路斃的時候，飢荒的事實還在被否認，而且對這類消息的披露也被檢查員們扣住了。當加爾各答的報紙“政治家”登出那里街上挨餓的瀕死的婦女和兒童的可怕而陰森的照片時，一個印度政府的發言人在中央議會正式提出抗議，說是太過火了；在他看來，每日在印度成千的人們因飢餓而死亡顯然是一件平常的事情。倫敦印度事務部的阿美利先生也特別因為他那些關於飢荒的否認和陳述而出名。等到沒有辦法否認或掩蔽這個廣泛飢荒事實的時候，每一個當權的團體便把此事歸咎於某些其他的團體。印度政府說這是省政府的錯誤，然而省政府本身僅僅是一個傀儡政府，在省長之下並且通過常任官吏來行使職權而已。他們全體都應負責，但是那個由總督親自所代表的並且可以在印度任何一處為所欲為的專制政府更應當負責。在任何民主國家或半民主國家內，像這樣的災難可能使所有有關的政府垮台，但在印度卻不然，在那里一切繼續如故。

甚至單就戰爭的觀點來考慮，這種飢荒竟發生於距離戰場最近的和可能遭受侵略的地區之內，也是不應該的。廣泛的飢荒和經濟機構的瓦解不可避免地要損害防禦的能力，尤其是要損害進攻的能力。印度政府就是以這樣的辦法來履行它的印度自衛和對日作戰的責任。印度政府所奉行的政策的標志並非一片焦土，而是在這最緊要戰區內那些燒傷的、飢餓的和死亡的幾百萬生靈。

印度全國非官方的各團體做了好事，從各處送來救濟品，那

些有能力的慈善家們、英國的教友會也作了同样的好事。中央和各省政府也終於覺悟過來了，認識到這危機的無限重大性，並利用軍隊來擔任救濟工作。當時在防止飢荒蔓延和減輕它的後果方面也曾做了一些事。但是這種救濟是暫時的，而那些後果卻繼續存在，沒有人能知道什麼時候這飢荒會重新來臨，或者甚至比從前更形嚴重。孟加拉被摧毀了，它的社會和經濟的生活被打得粉碎，殘留下來的是衰弱的一代。

當所有這些事正在發生着以及加爾各答的街道上正布滿了死尸的時候，而那里上萬的上層階級的社交生活卻毫無變更。有跳舞、有宴會和奢華的炫耀排場，生活是放蕩的。甚至到很後的時期都沒有計口授糧。加爾各答的賽馬繼續舉行，吸引了那班通常所謂時髦的群眾。雖然缺乏運輸糧食的工具，賽跑的馬却是用特別車廂由鐵路從國內其他各地運到的。在這種放蕩的生活中，英國人和印度人都有份，因為他們都因戰爭而大發其財，有的是錢。有時那些錢正是從糧食投機中賺來的，儘管糧荒正在每天使好幾萬人餓死。

常有人說，印度是一個各種對比顯著的地方，有些人太富而多數人太窮，有現代化也有中世紀的遺風，有統治者也有被統治者，有英國人也有印度人。這些對比從來沒有比在一九四三年的下半年，正當那些可怕的飢荒月份的加爾各答城內表現得更為顯著的了。這兩個世界，平常各自分開，差不多彼此不相識，忽然間被拉攏在一道，並且形影不離地生存着。這種對比是可驚的，但更可驚的却是：很多人沒有認識到這種對比的可怕以及它的驚人的不調和性，而繼續循着他們的老路來行動。他們的感覺怎樣很難說，我們只好憑他們的行動來加以判斷。對多數英國人說來，

这或者较为容易理解，因为他们曾另外过他们自己的生活，而且由于种姓制度的束缚，以致不能更改他们的日常习惯，尽管某些个别的人迫切地感觉到有这样做有必要。但是那些同样作风的印度人显示出一条广阔的鸿沟，把他们和他们自己的同胞隔离开来了，甚至从任何礼貌和人道的观点来考虑，那条鸿沟也是无法消除的。

这次饥荒，像每一个大危机一样，把印度人民的优良品质和缺点都一齐暴露出来了。他们中的许多人，包括那些最重要的分子在内，都在监狱里而不可能在任何方面有所帮助。然而非官方所组织的救济工作从各阶级内吸收了不少男男女女，在令人丧气的情况下从事工作，他们表现出才干以及互助、合作和自我牺牲的精神。在另一方面，缺点也是很明显的，有些人充满着过份无聊的对立和忌妒，以致不能互相合作；有些人仍旧保持消极，不去帮助别人；还有少数人丧失民族品质和人性竟到如此程度，以致毫不关心那些正在发生的事情。

这次饥荒是战争状况的直接结果，也是当局漠不关心和毫无远见所致的。真是不可解，为什么这些当局对国内粮食问题是如此地漠不关心，而当时凡是有知识而关心这件事的人都知道像这样的危机正在到来。如果在战争初期对粮食的情况就作了适当的安排，饥荒应当是可以避免的。在所有其他受到战争影响的国家，远在战事开始以前就充分注意到这战时经济的重要方面。而在印度，直到欧战已爆发三年另三个月，和对日本的战争已开始了一年多之后，印度政府才成立了一个粮食部。然而大家知道，日本占领缅甸非常严重地影响了孟加拉的粮食供应。直到一九四三年年中，当饥荒已开始了它的灾难性的发展的时候，印度政府关于粮

食还是毫無計劃。最可驚嘆的是，这个政府除了鎮压反对它政权的人們之外，对处理其他一切事务总是何等地無能。或者更正确的說，它的組織既然如此，它的心思就全部用在保持它自己的繼續存在那首要工作上去了。只有一个真正的危机才迫使它想到其他的各种事务。由于人民对政府的能力和誠意缺乏信仰而產生的經常性的危机，就使粮食問題的危机更加嚴重化了。^①

虽然这次飢荒無疑地是由战争情况所造成而且應該是可以避免的，但是这飢荒的更深刻的原因則是那使印度陷于貧困的并使千百万人民曾經生活在餓斃的邊緣上的那个基本政策，也同样是真的。一九三三年，印度医療处的總監陸軍少將約翰·麥高爵士在报告印度人民的公共衛生情况时寫道：“就整个印度而論，診療站的医生們認為人民中有百分之三十九营养很好，百分之四十一营养不足，百分之二十营养極為惡劣。最凄慘的景象則曾由孟加

① 由約翰·伍德赫德任主席的飢荒調查委員會（報告曾于一九四五年五月公布），用一種謹慎的官方語調，透露出那悲慘的一連串官方的錯誤和私人的貪婪造成了孟加拉的飢荒。這報告稱：“要我們來調查孟加拉飢荒的過程及其種種原因是一件令人傷心的工作。一幕悲劇的深刻感覺使我們極為不安。孟加拉的一百五十萬貧民做了當時環境的犧牲品，而那些環境并非他們自己所造成的。社會和它的那些機構沒有能夠保護它的較衰弱的成員們。的確，那是道義和社會的破產，也是行政上的破產。”在報告中提到這省內經濟水平的低落，提到土地的日益增加的压力并未因工業的發展而減輕，還提到：大部分的人民正生活于維持生存的最低水平的邊緣上，受不了任何嚴重的經濟壓迫，極惡劣的衛生條件和低的營養標準，對於健康和財產都“毫無保障”。進一步，這報告研究了各種更直接的原因，那就是：年成的歉收，緬甸的淪陷和緬甸米糧進口的中斷，因政府的“否定”政策使得某些較苦的人民破產的事實，軍事上對糧食和運輸工具的需要以及人民對政府的缺乏信任等等。他們譴責印度政府和孟加拉政府的政策，或者往往沒有政策、或者總在改變舊的政策；它們的未能事先考慮和為即將來臨的時勢作好準備，甚至當飢荒已經來臨還拒不承認和宣布飢荒，它們完全沒有足夠的方法去應付這局勢。報告繼續聲稱：“但是當研究了所有情況之後，我

拉的医生們描述过，他們認為該省內的人民只有百分之二十二营养很好，百分之三十一極為惡劣。”

孟加拉的悲劇和在奧利薩、馬拉巴以及其他各地的飢荒，是對英國統治印度的最後判決。英國人將來一定會離開印度，他們的印度帝國將成為一種回憶。但是當他們不得不走的時候，他們將留下些什麼？人格的墮落和積累的悲傷？泰戈爾在三年前臥病臨危時看到了這幅景象：“但是他們所要遺留下來的印度將是怎樣一個印度呢？是怎樣厲害的苦難呢？當他們百餘年來施政的河流終於干涸了之後，他們所遺留下來的將是怎樣的爛泥和污穢的荒野！”

七 印度的動力

儘管有飢荒和戰爭，生命的河流仍繼續向前流着，充滿着它的種種固有的矛盾，而偏偏在這些矛盾和隨之而來的災難當中支持下去。物象自行更新，並且用鮮花和綠草遮蓋着昨日的戰場；過去

們不能避免得出這種結論，那就是，孟加拉政府有權可以用勇敢的、堅決的和經過縝密籌劃的種種方法以及時地在很大程度上防止那飢荒的悲劇。並且，印度政府沒有在相當早的時期認識到糧食計劃流通制度的必要性。……印度政府應與孟加拉政府分負在一九四三年三月所決定的解除管制糧食的責任。……隨後印度政府所建議的，在大部分的印度地區內採用自由貿易是完全不合 理 而且也是不應當提出來的。這辦法的實施被許多省份和土邦有效地阻止住了，……否則可能在印度各處引起嚴重的災難。”這委員會在提到中央和各省政府機關的漠不關心和處置失當之後，又聲稱：“孟加拉的民眾，至少其中的一部分，也應該分擔一些責任。我們曾經提到過恐怖和貪婪的氣氛如果不加制止 就是物價飛漲原因之一。大量的暴利是由災害中得來的，而在當時情況下，某些人的暴利就意味著另一些人的死亡。社會中一大部分人過着富裕的生活，而其他的人們在挨餓，而富裕者對受苦難的人卻漠不關心。貪污腐化蔓延各省和社會中的許多階層。”從這次飢餓和死亡的交易所賺來的利潤總數估計達十五億盧比。這樣算來，如果有一百五十萬人死於飢荒，每一個死亡大約平均等於一千盧比的暴利。（原譯）

洒过的鮮血使土壤化为肥沃，并使新的生命得到力量和光彩。人类，由于他們特殊天賦的記憶力，生活在它們那富有傳奇性和經久不忘的“过去”里，在这“日新月异的世界”中很少追得上“現在”。然而那“現在”却在我們几乎不知不觉之中悄悄地成为“过去”；“今天”是“昨天”所生的嬰兒，而它又要讓位給它自己的子孙“明天”了。飛速的勝利竟結束于血腥和污泥的混雜景象之中；而从表面看來是失敗的嚴重考驗当中，一种帶着新生力量和眼光較為远大的精神出現了。精神荏弱的人屈服而被淘汰，但其他的人們却擎着火炬向前邁進，并把它傳遞給“明日”的旗手。

印度的飢荒使我們認識到一些印度問題的非常緊迫性，認識到籠罩國土的嚴重灾难。我不知道英國的人对此作何感想，但是他們中有些人还是照他們一貫的作風將一切都归咎于印度和它的人民。印度缺乏粮食，缺乏医生，缺乏衛生和医療設備，缺乏运输，总而言之，除了人之外無一不缺乏，因为人口已經增加了，而且似乎仍在增加之中。一个沒有远見的种族的这种人口过剩——增加时又不預先通知和警告，从而打乱了一个仁慈政府的有計劃的或無計劃的措施——是應該被譴責的。因此那些有关經濟的問題就陡然間占了新的重要地位，英國人并且告訴我們，那些政治和关于政治的問題应当擱在一边；仿佛是除非政治能够解决当前的一些主要問題，它就是根本毫無意义的。这世界上代表着放任主义傳統的極少数中之一的印度政府也开始談到計劃，但是对于有組織的計劃却毫無概念。它所能想到的只是如何保持現有机構和它自己的以及有連帶关系的特殊权益。

这反应对于印度人民是更深刻而有力的，虽然由于那些印度國防法及其条例所散布的触角使得人民絕少公开表示。孟加拉

的經濟機構已經完全崩潰，而几千万的人民真正地可算是已經毀滅。孟加拉是那正在印度各处發生着的事件当中的的一个極端的例子，而且要恢复到旧时的經濟似乎是不可能的了。就連那些在战时發了大財的大工業家也受到震撼，并被迫往大处去看。他們在自己的作風上是现实主义者，有点害怕某些政治家的理想主义，但就那现实主义的本身也使他們作出影响远大的結論。不少的孟買工業家，主要是与塔塔鋼鐵企業有关系的，提出了一个發展印度的十五年計劃。那計劃仍然不够全面，而且里面有許多漏洞。这計劃必然是为大型工業家的想法所限制的，而且还要尽可能地避免革命性的变革。然而印度时势的这个重压迫使它們向大处着想，并改变他們思想上的旧轍。革命性的变革是与这計劃分不开的，尽管这些起草人自己对于这变革可能并不完全欢迎。这些起草人中有几位是國家計劃委員會的委員，他們利用了委員會工作中的一部分。这个計劃無疑的必須修正、补充并用各种方式來实现；但因它是从保守势力方面來的，所以它就成为印度应走的道路上值得欢迎而令人鼓舞的路标了。这計劃是以自由印度和印度政治經濟上的統一为基础的。保守派銀行家对金錢的看法不得再占控制地位，被強調的是，國家的真正資本是它的物資和人力。这計劃或任何其他計劃的成功，必然地不僅僅有賴于生產，而且还有賴于对所產生的國民財富作公平而合理的分配。还有，農業改革也是一个基本的先决条件。

計劃和計劃化社会的概念現在是已經为差不多每一个人在各种不同程度上接受了。但是單單計劃本身并無意义，也不一定可以收到良好的效果。一切都要靠这計劃的目标和管理計劃的机关，当然还有那在后面的政府。是否这計劃是明确地为了全体人民

的福利和進步，为了給所有人以同等的机会，为了發展自由，以及为了用合作的方式來進行組織和行动呢？增加生產固然重要，但很明顯地僅此一端并不能使我們有多大進步，而且甚至可能使我們的各種問題更加複雜。保留那些久已確立的特權和既得利益的企圖會將這計劃從根斬斷。真正的計劃必須認識清楚，不能容許這類的特殊利益混入任何一個为了增進全民福利的計劃之中。各省的國大黨政府在各方面都受着限制和阻礙，因为在議會法案中基本上假定大多數的這些既得利益是連碰都不許碰的。就連他們那種變更土地所有權制度和從土地收入內征收所得稅的局部性企圖也在法院遭到批駁。

如果這計劃大部分由大工業家來管理，他們當然只能在他們一向習慣的制度範圍內來看問題，並將計劃根本上建立在一個貪得無厭的社會的追求利潤動機之上。無論他們用心可能是怎樣地良善——而且其中確有一些人是一心要好的——却很難使他們向新方面着想。甚至當他們談到工業由國家加以管理的時候，他們所想像的還多少是像今天這樣的國家。

有時人家向我們說，現在的印度政府有着鐵路所有權和管理權，以及對於工業、金融、而且的確對於一般生活的加強管理和干涉，就是正在朝着社會主義方面前進。但是這與民主國家的管理迥然不同，更不必說它本質上是一種異族統治。雖然對某些資本主義的作用有所限制，這制度還是建立在維護特權的基礎上的。陳旧的殖民地獨裁制度除了只顧某些有關特殊利益者外，是無視于經濟問題的。當它發現它自己不能夠用老一套的放任方式來適應新局勢的各種需要，而同時又決心保持它的獨裁本質的時候，它就必然地要走向法西斯主義。它試圖用法西斯方式來管理經濟

工作，抑制一切現有的公民自由，而使它自己的專制政府以及資本主義制度略加變更來適應新的環境。因此這嘗試如同在法西斯國家里一樣，是為了建立一個頑石般的整體國家，對工業和國民生活作相當強大的管理並對自由企業加以許多限制，但還是以陳舊的基礎為根據的。這與社會主義相去極遠；當然，在一個被外來勢力所統治的國家之內，侈談社會主義是荒謬可笑的。像這樣的企圖是否能夠成功——即使是暫時的，也大成疑問，因為它只是使現有的各個問題更加惡化而已。但是戰爭的條件肯定地給了它一個有利的工作環境。甚至（所謂的）工業全面國有化，如果同時沒有政治上的民主，那就只會導致另一種不同形式的剝削。因為雖然工業屬於國有，而這國家本身卻並不屬於人民。

我們在印度的主要困難，是由于我們是在現有情況的組織之內去考慮我們的經濟、社會、工業、農業、地方自治和印度土邦等等的問題。既然在這組織之內，而且還要保留其中一部分的特權和特殊地位，這些問題就成為無法解決的了。縱然在環境的壓力下，得到了某種雜湊的解決辦法，但這辦法是會也不會持久。舊有的一些問題繼續存在，而且還要加上新的問題或以新面貌出現的舊有問題。我們之所以這樣地考慮問題，一部分是由于傳統和舊有的習慣，但主要的是由于英國政府以“鋼鐵骨架”支持着那搖搖欲墜的機構。

戰爭加重了印度現有的許多矛盾——政治的、經濟的和社會的。在政治方面，有很多關於印度的自由和獨立的言論，然而，它的人民在悠久的歷史中，恐怕還從來沒有像今天這樣忍受過這種專制統治和強烈而廣泛的鎮壓，而明天勢必是從這個今天生長出來的。在經濟方面，英國的統治也是高於一切的，然而印度經濟的

擴展趨勢正不斷地在掙脫那種束縛。一方面是飢荒和廣泛的痛苦，而在另一方面却有着資本的積累。貧窮與富裕、衰敗與建設、分裂與統一、腐朽的思想與新生的思想都在并行。但在所有這些痛苦情景的後面，有一種內在活力是不可抑制的。

外表看來，戰爭刺激了印度工業的發展和生產，然而它究竟導致新工業的創立到如何程度，或者僅僅是對舊有企業有一些擴充和改換，那還是疑問。戰時印度工業活動指數明顯的穩定說明基本上並沒有進步。實際上，某些有資格的觀察家則認為，戰爭和英國的戰時政策對印度工業的發展却起了一種阻礙作用。一位著名的經濟學家、塔塔鋼鐵公司的董事約翰·馬泰博士最近曾說過：“一般的意見……以為戰爭曾大大地加速了印度工業的進展，這種議論至少還待充分地證明。誠然，由於供應戰時的需要，某些原有的企業曾增加了它們的生產，但也有若干對於國家有着基本重要性的、在戰前已經籌劃的新工業却在戰爭狀態的壓力下被放棄，或者不能完成。我個人的意見以為，如果將這局勢中的各項不同因素作仔細的權衡，我們就會發現，與那些如加拿大和澳大利亞等國家不同，這戰爭對印度的影響是妨礙多於促進的。但是，我同意……認為印度有潛在能力足以供給它在制成品上的基本需要這種見解。”所有可能獲得的工業活動統計資料支持了這種看法，並且指示出，假如戰前的進展能夠保持原有的速度，它不僅可促進新工業的建設，而且可使整個生產大大地提高。^①

① J. R. D. 塔塔先生於一九四五年五月三十日在倫敦演說時，也曾否認戰爭能够使印度在實質上擴大它的工業和工業生產能力。“那里或者有擴展的孤立的事例，但就整個而論，除却一些軍需工廠和其他與戰爭有關的特殊工業外，一個都沒有。假如沒有戰爭，許多計劃可能早已開始了。我從個人的經驗可以舉出那些由於無法得到

这次战争毫無疑問地証明了印度能够以驚人的速度將其潜在力量变为现实，如果給它一个机会來这样做的话。印度作为一个經濟單位來發揮作用，尽管有一切的障碍阻止过它前進，在这五年的战争中，它曾積累了大量的資產。这資產都变成英鎊債券，印度不能动用，而且据称將來还会被冻结的。这些英鎊債券代表着印度政府为英、美政府所負担的費用。这些債券也代表着印度众多人民的飢餓、灾荒、流行病、萎弱、抵抗力低減、發育不全和死于飢餓和疾病。

由于这些資金的積累，印度已將它所欠英國的巨債償清，而成为一个債权國。嚴重的疏忽和失政給印度人民造成了可怖的痛苦，但印度在一个短短时期中就能够積累这些大量資金的事实仍然存在。印度在五年之中所担負的实际战争費用大大地超过了英國一百多年來在印度投資的总和。这个事实使我們適当地透視出，那过去一世紀的英國統治在印度所曾有的進步，例如我們所常听到的鐵路、灌溉工程等等是多么的微小。它也表明出印度具有在各方面飛速進展的巨大能力。如果这种驚人的努力在不利的条件和在一个不贊成印度工業發展的外國政府統治之下尙且能够獲得成功，那么，在一个自由的民族政府之下的有計劃的發展就很明顯地必会在几年之內完全改变印度的面貌。

英國人有一种奇怪的習慣，就是用老远以前在这里或別的地

磚料、鋼鐵和機器而被放棄的各种計劃。那些談論战时印度工業和經濟進步的人，并不了解真正的情況。”他又說道：“我必須揭露真相。說印度在物質上曾有進步并因战事而獲利，实在是無稽之談。不知是由于什么原因，印度並沒有重要的進步或發展。若說得更恰當，那就是它曾受到过相当的阻礙、实在就是这么一回事，由于战争和印度对战争貢獻的結果，我們有幾百万人在孟加拉因飢荒而死亡。我們也曾有过布荒。由此看來，所謂經濟的進步顯然是不存在的。”（原注）

方的社会成就的标准來衡量他們在今日印度的經濟上和社会上的成就。他們顯然是自鳴得意地把他們在統治印度中所作所为去和几百年前的那些变革作比較。工業革命，尤其是近五十年來的工藝上的重大進步，已完全改变了生活的步調和節拍这一事实，不知怎样他們在想到印度的时候并没有注意到。他們也忘記了当他們來到印度的时候印度并不是一个貧瘠不毛和野蛮的國家，而是一个高度進化的和有文化的國家，只是在技術成就上曾經暂时地停滯和落后而已。

我們應該用那种評價和标准來作这类的比較呢？日本为了他們自己的利益在八年之內使得“滿洲國”高度工業化；在那里煤的產量比較英國人在印度几代的努力所生產的还要更多。他們在朝鮮物質方面的成就也很可以与其他殖民帝國并駕齊驅。^①然而在这些記錄的后面，却是奴役、殘酷、屈辱、剝削和毀滅一个民族靈魂的企圖。納粹和日本人在不人道地鎮壓所征服的人民和种族那方面創造了許多新記錄。时常有人提醒我們并告訴我們說，英國人并

① “紐約時報”多年的远东通訊記者哈勒特·阿本德(Hallett Abend)在他那本“太平洋憲章”(Pacific Charter)(一九四三年版)一書中說：“对于日本人說句公道話，我們應該承認，在物質意义上他們在朝鮮已曾做了一件巨大的工作。當他們接管的時候，這國家是骯髒的，不衛生的，并且窮困達于極點。山上的樹木都被伐盡，山谷時時受到洪水的淹沒，沒有一條像樣的道路；文盲遍地，而傷寒、天花、霍亂、痢疾和鼠疫年年都在流行。現在山上已經重新造林；鐵道、電報和電話的網是完善的；公共衛生服務有高度的效率，良好的公路四通八達；防洪和灌溉工程等使糧食產量大大增加，良好的港口發展起來，并且管理得很好。這國家變得這樣的興旺和壯健，以致從一九〇五年的一千一百万人口現在已增加到兩千四百万，而在今日的平均生活水平比較在這世紀開始的時期差不多高到不知多少倍了。”但是阿本德先生指出了所有這些物質上的改進并非是为着朝鮮人民的幸福；而是因為這樣做使更多的利潤可以歸到日本人的手中。(原注)

沒有這樣惡劣地對待過我們。難道說這就是作比較和判斷的一個新的尺度和標準嗎？

在今天印度有很多的悲觀情緒和絕望的感覺，這兩者都是可以理解的，因為時勢對我們的人民是很苛刻的，而前途也不見得有希望。但在这現象的下面，也有一種令人奮發鼓舞的東西，一種新生命和活力的徵兆，以及一種不可知的力量正在起着作用。領導者在上層活動着，但是却被一個似乎正在超越“過去”而覺醒中的民族那種無以名之的自發意志所驅使，朝着一定的方向走去。

八 印度發展受到阻撓

像個人一樣，民族也有許多的性格、許多對於人生的看法。如果在這些不同性格之間有充分堅強而有機的联系，那就很好，否則，那些性格就會各自分裂而引起混亂和糾紛。在正常情況下，總有一種不斷調整的過程在進行着，而某種平衡也就建立起來了。這正常的發展若是受到阻撓，或者有時有了某種迅速的變化而不容易被同化的話，那時這些不同性格間的矛盾就發生了。在印度人的思想和精神之中，在我們表面的矛盾和分歧之下，已經有了這由於發展受到長期阻撓而產生的基本矛盾。社會如果既要穩定而又前進，就必須多少有一個一定不移的原則基礎和一種生動有力的人生觀。這兩點似乎都是必要的。要是沒有這種生動有力的人生觀，便會停滯和衰敗；沒有某種一定的原則基礎，就可能混亂和毀滅。

在印度，從很早的時期起，他們就在探索那些基本原則——不變的、普遍存在的、絕對的原則。然而那生動有力的人生觀也是存在的。並且還有對人生和對那在變化中的世界的欣賞。在這雙重

基礎上，一个既穩定而又前進的社会就被建立起來了，虽然所着重的还是更在于种族的巩固、安全和生存。在其后的年代中，这生动有力的景象开始衰落了，而在那以永恒不变为借口的原則下社会制度硬化了。事实上，它并不是完全僵硬的，它还是在逐漸而不断地变化之中。但是它所依据的思想和那一般的体制却是繼續不变的。由略微獲得自主的种姓、大家庭和那公共的農村自治生活所代表的集团观念就是这种制度的主要支柱。尽管有着它們的各种缺点，而这一切还留存了这样長久，是由于它們滿足了人性和社会上的某些基本需要。这种观念給予了每个集团以安全、穩定和一种集团自由的感觉。种姓之所以能够留存是因为它繼續代表着这个社会一般势力的相对关系；而階級特权之所以能够保留，不僅僅是由于那占优势的思想，而且也由于它們是被精力、智慧、才干和一种自我牺牲的能力所支持的。那种思想并非以权利冲突为基础，而是以个人对于他人的义务和他能滿意地履行他自己的职责以及在集团之内和各不同集团之間的合作，而最重要的是在于以那种鼓励和平反对战争的观念为基础的。虽然这社会制度是僵硬的，但对于思想的自由却并未加以限制。

印度的文化达到了不少它所企望的成就，但就在那成就之中，生命开始衰謝了，因为它是过份的生动有力，以致不能在一个僵硬不变的环境中久存下去。甚至那些所謂不变的基本原則，如果被视为当然而不加以研究的話，都会失去它們的朝气和现实性。如果真、美和自由的观念衰落下去，我們就会为从事一种死气沉沉的例行工作所俘虏了。

現代西方所有的而且过剩的东西，正是印度所缺乏的。西方具有着生动有力的人生觀。它全神貫注于这变化中的世界，而不

注意那些基本的、不变的、普遍性的原則。它不大注意責任和义务却重視权利。这是一种活潑、冒進、貪欲、追求权势和統治、只顧現在而不顧及这种行动未來后果的人生观。因为它是生动有力的，因此就是前進而充滿着生气的。但那是一种病态的人生，而且热度正在上升之中。

如果印度文化因为靜止和傾向于自我陶醉而趋于衰謝的話，那么現代西方文化虽然具有那一切偉大和多方面的成就，似乎也不曾有顯著的成功，或是至今已經解决了人生的各种基本問題。在西方文化中，存在着固有的矛盾，而且它还周期性地在巨大的規模上任令自身毀滅。它似乎缺乏可以使它穩定的某些东西，缺乏可以使人生有意义的某些基本原則，至于这究竟是些什么，我却說不出。然而由于它是生动有力的，并充滿了生气和好奇心，所以希望总是有的。

和中國一样，印度必須向西方學習，因为現代西方有許多东西可以教導我們，而現代精神是以西方为代表的。但是顯而易見，西方也需要多多學習；如果它不去學習那些曾在各个时代中并在一切國家里吸引住思想家們心灵的更深刻的人生教訓，那么它的技術上的進步也不会給它帶來什么安慰。

印度变为靜止了，然而，如果人們想像它沒有变化那就根本大錯。毫無变化就等于死亡。它之能够免于淪亡而成为一个高度進化的國家，就表示出其中有某些不断的適應过程在進行着。当英國人來到印度的时候，虽然印度在工藝方面有些落后，但仍不失为世界上前進的商業國家。工藝上的变革無疑地已經來臨并从而改变印度的面目，正如它曾改变了某些西方國家的面目一样。但它的正常發展却被英國势力所阻止了。工業的成長受到抑制，社会

的發展也因之而被阻礙了。社会力量强弱对比的正常关系不能够自行調整而取得均衡；因为所有的力量都集中于一个外國当局的手中，而这当局是將自己建筑在武力之上的，并且在扶助那些已經失去任何真正意义的集团和階級。印度的人生就这样愈來愈变得更不自然了，因为很多那些似乎在里边担任重要角色的个人和团体已不复有重要的作用了；而他們的所以还在那里，只不过是出于外國政权所給予他們的重要地位而已。他們在歷史上的任务久已完結，如果他們沒有得到外國人的庇护，恐怕早就被新的力量所打倒了。他們成为外國政权保护下的一群草人的象征，并因而使他們自己和民族的生动潮流离得更远了。在正常情况下，他們也許由于革命或由民主政治的过程而早被根除或被轉移到某些更为适当的职务上去了。但是只要外國人的專制統治一日沒有間断，这样的發展是不可能的。因此印度就被这些过去的象征充塞，而正在發生的真正的变化却被隱藏在人为的門面之后了。真实的社会均衡或社会力量强弱的关系都不能够發展或变为明顯，而不真实的問題却占了过分的重要性。

我們今天大多数的問題都是由于这种發展的被阻撓和英國当局对于施行正常調整上的禁阻。如果能除去这外來的因素，印度王公的問題是很容易解决的。少数派問題与其他地方的少数民族問題迥然不同；其实它根本就不是一个少数派問題。这問題有許多方面，而且無疑的在过去以及現在我們都应该負責。然而在这些和其他問題的后面，就是英國政府想尽可能地保持这現有的印度人民的經濟和政治組織的願望，而且为了这目的，鼓励和保存那些社会中落后集团的現狀。政治上和經濟上的進步不僅僅是直接受到阻撓，并且也要有賴于那些反动集团和特权階級的贊同，而这

種贊同只有在承認他們的特殊地位和在任何未來的安排中給予他們占優勢發言權的條件下才買得到；而這一來，就在真正變革和進步的道路上樹立起可怕的障礙物了。一部新的憲法，為了要有力量和發生效力就不僅僅應該代表絕對大多數人民的願望，而且也應該反映各社會力量間的相互關係，和當時的勢力對比的情形。在印度，最主要的困難就是英國人，甚至還有許多印度人，所建議的未來憲政的安排並沒有顧到目前的社會力量，尤其是沒有顧到那久被壓制而且正要沖出來的潛在力量。他們只企圖將那過去并正在消失中的與目前問題并無切實關係的一種秩序強加于我們身上和使其硬化而已。

在印度，基本的現實是英國的軍事占領和它所支持的政策。那種政策曾用各種方式表現出來，并曾往往為曖昧的措辭所掩蔽，但是最近由一位軍人總督明白地宣布出來了。那種軍事占領，只要英國人有辦法的話，總是要繼續下去的。然而施用武力總有一定的限制。它不但會引起各種反抗力量的成長，而且也會引出那些過度依賴武力的人們所意想不到的許多其他後果。

同時，我們看到這樣地強制防止印度的發展和阻撓它的進步，所產生的種種後果。最明顯的事實是：英國在印度的統治一無建樹，它破壞了印度的生活。外國政權不可避免地使自己與它所統治的人民的創造力相隔絕。當這個外國政權的經濟和文化中心遠離被奴役國家以及當它依賴種族主義的時候，這種隔絕就臻于完全，并且使被奴役的人民陷于精神上和文化上的貧困。民族創造力唯一找得到的真正活動範圍就是對那統治的某種反抗，然而那範圍本身是受到限制的，并且看法也變為是狹隘而片面的了。那種反抗代表着這生動的和生長中的一切力量的有意識和無意識的努力

以冲破限制它們的褊狹之見；这一來那反抗就是一种帶進步性的和不可避免的趋势了。然而它是过于單純和太消極，以致不能与我們人生中現實的許多方面保持充分接触。各种变态心理、偏見和恐懼都滋長起來而迷乱了心灵，想像的集团和公社中的偶像形成了，各种口号和公式化語言代替了对那些真正問題的研究。在这無成就的外人統治的体制之中，有效的解决是不可能的，而这些民族問題既然無法得到解决，就变得甚至更形尖銳化了。我們在印度已經到了不是用折衷办法可以解决我們問題的階段，局部的改進是不够的。我們必須大踏步的飛躍和全綫前進；不然的話，可能就是滔天大禍。

和在整个世界一样，在印度是和平的進步与建設的力量和分裂与灾难的力量兩者之間的競賽；而每一个后來的灾难都較那先前灾难的范围更为廣大。我們可以按照我們的偏爱和心理性格以乐观者或悲观者的态度來瞻望前途。那些信仰宇宙的道德秩序和德行最后勝利的人們，可以僥倖地做一个旁觀者或协助者來起作用，并且听天由命。其他的人則只得勉力地用他們柔弱的肩头負起那付重担，怀着最好的打算，抱着最大的乐观，而为最坏的情形作好准备。

九 宗教、哲学和科学

印度必須与它过去的許多东西断絕关系，并且不讓那“过去”來支配“現在”。我們的生活受了过去枯朽的牽累；所有那些無生气的和已經完成使命的东西都应当退出舞台。但这并不意味着要弃絕或忘掉“过去”中的那充滿活力而赋予生命的东西。我們永远不会忘記这些曾經激动过我們种族的理想，歷代印度人民的夢想，

古人的智慧，我們祖先的蓬勃精神和他們對於人生和大自然的愛好，他們的好奇心和智力上的探索，他們思想上的奔放，他們在文學、藝術和文化上的輝煌成就，他們對於真、美和自由的傾倒，他們所樹立起來的那些基本價值，他們對於生命神秘方面的了解，他們對不同的風俗習慣的寬容，他們對於其他民族和對他們文化上成就的同化能力，將它們綜合起來並且發展一種多样性的和混合性的文化；我們也不能忘記，那曾經構成了我們這個古老種族而深深印在我們潛意識中的無數經驗。我們將永遠不會忘記它們或不再以我們那些高貴遺產而自豪。如果印度忘記了它們，它就不復成其為印度了，而且那曾使它成為我們歡樂和光榮的許多東西也就會蕩然無存了。

我們所必須棄絕的並不是那高貴的遺產，而是所有那些遮掩了印度並且將它內在的美和意義隱蔽了的積塵和宿垢，那扭曲和硬化了它的精神並且把這精神安放在僵硬體制之中而阻礙了它成長的贅疣和畸形物。我們必須割斷這些贅疣，並且重新去追念古代智慧的精髓，使它適合於我們的當前環境。我們必須擺脫思想和生活的傳統方式，這些傳統方式雖然在過去時代中可能極有裨益，而且其中確有不少的優點，但在今日却久已失去意義了。我們必須承受人類所有的成就，並聯合其他的人們從事對於人類那令人興奮的探索，而在今日或者比較古代更令人興奮；我們必須認識到這些探索不再受國土疆界或舊的區分所約束，而是普天之下人人有分的。我們必須恢復對於那賦予生命以意義的真、美和自由的热情，並且必須重新發展那在過去年代中將我們的國家建築於堅固而持久基礎上的和使我們民族有別於其他民族的那種生動有力的人生觀和探索的精神。儘管我們是古老的種族，具有溯自人類歷

史和奋斗的黎明时期开始时就有的种种追憶，我們仍必須返老还童，和我們的現时代融合起來，对現在抱着难以压制的青春的情緒和欢乐，并且对將來抱着信心。

如果有極度现实性的那种真理，那就必定是永恒、不朽、不变的。但那無限、永恒而不变的真理是不可能为人类有限的智力所充分理解的，充其量也不过只能掌握住它的某些渺小的方面而已，而这些方面又为時間和空間与智力發展的情况以及当时流行的思想所制約。当智力發展并且擴大了它的范围的时候，当思想起了变化而某些新的标志被用來表示真理的时候，真理的新面貌就呈現出來了，虽然它的核心可能还是沒有改变。所以我們应当始終如一地去追求真理，使它煥然一新，予它以新的形态并去發揚它；与人类思想成長和人类生活發展取得一致。只有那时它才成为人类的活生生的真理，供給人类所渴想的實質上的需要并且指導着現在和未來。

但是如果真理的某一方面被过去年代的教条弄得僵硬，它就不复成長發展，也不能够使自己適應人类的那些在变化中的需要；真理的其他各方面仍旧被隱蔽着，并且也不能够解答后代的那些迫切問題了。它不复是生动有力的而是靜止的了，它不复是赋予生命的推动力而是無生气的思想和仪式，并成为人类和智力發展上的障碍了。的确，現在人們理解真理的程度甚至可能还不如以前当真理在發展并通过当时語言文字和各种信条表現出來的时候。因为在后來的时代，环境有所不同了，思想的气氛也改变了，新的社会習俗已經成長起來了，要理解古代著述的意义往往都很難，更不要說去理解它的精神了。而且正如奧罗宾多·哥斯所指出：每一种真理，無論它本身是怎样地正确，若离开那既限制它而

又使它完整的其他各种真理，这真理就成为束縛智力的陷阱和引入歧途的教条了。因为在现实上每种真理都是复雜織品中的一根綫，而沒有一根綫是能够从这織品中抽出來的。

宗教在人类的發展上曾有过重大的貢獻。它們樹立了一些价值和标准，并且列举了一些指導人类生活的原則。可是虽然它們做了不少好事，它們却也曾企圖將真理束縛于一些固定的形式和教条之中，并且鼓励了种种礼節和教仪，而这些礼節和教仪不久便失去它們原來的意义而变为純粹例行的事了。虽然宗教使人感到在他四周未知境界的可畏和神秘，它們却不但阻止了人們去了解这未知境界的企圖，并且还阻止了人們去了解在社会努力上可能遇到的障碍。宗教沒有鼓舞起好奇心和思維力，反而在宣揚着一种哲学：教人服从造化、服从國教、服从通行的社会秩序和現有的一切。这种对于能够主宰一切的超自然力量的信仰在社会範圍內造成了某种不負責的現象，而感情用事就代替了合理的思維和探究了。宗教虽然無疑地曾給無數的人們帶來了安慰，并用它的准則穩定了社会，但它却阻止了人类社会中所固有的那种变化和進步的趨勢。

哲学則曾經避免了許多这样的陷阱，并且鼓舞了思維和探討。可是它通常是在它的象牙之塔里面，与人生和它的日常問題隔絕，專心致志于那些終極目的，而未能把这些目的与人生相結合起來。邏輯和理性是哲学的向導，并且在許多方向使哲学有所發展，但是那邏輯是太偏于思想方面而不切合实际了。

科学就不顧这些終極目的而只注視着实际。它使世界向前飛躍，建立了一个光輝燦爛的文明，开辟了無數增進知識的大道，并把人类的能力增大到如此程度，使得人类始能想像到他是能够战

勝和改造他的自然环境的。人类差不多变成一种地質力量，用化学、物理和其他的許多方式來改变这地球行星的面貌。然而当这可惱的大自然秩序似乎完全为人类所掌握，并由他随心所欲地改变它的形狀的时候，却有一些基本上的欠缺，而且某种重要的因素也失去了。終極目的的知識在科学里是沒有的，就連对眼前目的的理解在科学里也是沒有的，因为任何关于人生目的的东西，科学都不曾告訴我們。在控制大自然上是如此强有力的人类却無力量控制他自己，而他所創造的那个怪物却到处乱闖。也許生物学、心理学以及其他类似的科学的新發展和生物学与物理学的解釋可以帮助人类比較以前更能理解和控制自己。不然的話，在任何这些進展充分地影响人类生活之前，人类或將毀滅他所建立的文明而須从头另行开始。

科学的進展是沒有止境的，如果給予它以進展机会的話。然而科学的觀察方法也許不是經常可以適用於所有多种多样的人类經驗，并且也不能越过我們四周的那未經勘察过的海洋。靠了哲学的帮助，科学的成就或許要更大一些，并且甚至敢于冒險到驚濤駭浪中去。当科学和哲学兩者都無法解决的时候，我們只得依靠那些我們可能拥有的其他領悟能力。因为那里似乎有个明确的終点，再往前去，就目前人类的智力而論，就不是理性所能达到的了。“理智的最高階段，”巴斯噶說：“就是認識到，宇宙間有無限的事物是它所不能理解的。如果連这一階段都不能达到，理智就太軟弱無力了。”

認識到这些理智和科学方法的局限性，我們仍旧要尽全力來把握住它們；因为沒有那个穩固的基礎和背景，我們就不能掌握任何一种真理或現實。理解一部分真理并把它应用到我們的人生中，

这总比一点都不知道而徒然掙扎着妄想窺破人生的玄秘要好一些。科学的应用在今天对于所有的國家和人民都是必要而不可避免的。但是更重要的还不僅僅是科学的应用而已。这就是科学的方法,科学的探索和批判精神,对真理和新知的追求,对任何未經实验或試驗过的事物之拒絕接受,一有新的証据就改变过去定論的能力,只信賴观察过的事实而不信賴假定的学說,还有那智力的坚苦鍛煉——所有这一切,不但是为了科学的应用,而且为人生本身和解决它的許多問題都是必要的。那些極端信賴科学而忘掉了科学特殊領域以外的一切东西的科学家实在太多了。科学的方法和精神是,也應該是,一种生活的方法,一种思維过程以及我們人与人之间的工作和相处的方式。那是一件費力的事情,無疑地我們只有很少数的人——如果有的話——能够这样做,甚至还能取得部分的成就。但是这个批評可以在同样程度上,甚至在更大的程度上,应用于所有由哲学和宗教所加于我們的禁令。这科学的精神指出人类应当遵循的道路。这是一种自由人的精神。別人告訴我們說,我們生在一个科学的时代,但是無論在任何地方的人民或甚至在他們的領導人当中都尋不到这种精神的表現。

科学所处理的是实証知識的領域,但它所应当產生的精神却超越出那領域之外了。人类的終極目的可以說是在于獲得知識,在于認識真理,在于体会善和美。科学的客觀探索方法对这一切都是不適用的,而人生中許多主要的东西,如对于藝術和詩歌的敏感性,对于美所引起的感动以及对于善的內在認識等等,都似乎是在科学領域之外的东西。植物学家和动物学家可能从沒有體驗过大自然的魅力和美丽;社会学家可能完全缺乏对于人类的慈爱。但縱使我們走到科学方法所达不到的那些境界,并漫游那为哲学所

占有的和使我們充滿高尚情感的山巔，或凝視到那一望無涯的远处，那种看法和精神仍然是必要的。

宗教的方法就迥然不同了。它既然主要地是只与那些超越客觀探索方法以外的領域有关，它就有賴于感情和直觉。于是它将这方法应用于人生中的一切事物，甚至也应用于那些本來可以用理智來探索和觀察的事物了。至于有系統的宗教則与神学相結合，并且往往对它的既得权益比对神灵方面的东西更为关心，提倡着一种与科学極端相反的精神。宗教產生褊狹和偏執、輕信和迷信、感情用事和愚妄悖理。它傾向于禁錮和限制人类的思想，并產生一种不能自主和無自由的人的性格。

“縱然上帝并不存在，我們也有必要來臆造一个。”福祿特尔曾这样說过。也許这是正确的，的确，人的思想总是在試圖形成这样一类的心象或概念，随着思維的發展而發展，不过相反的說法也不無理由，那說法就是，即使上帝果真存在，我們最好不去瞻仰他或是依靠他。过分地依靠这些超自然的因素可能導致、并且曾經时常導致人們喪失自信，并減弱了他們的智能和創造力。然而某种对于自然界以外的精神上事物的信仰，某种对于道德、精神和理想主义概念的信賴也似乎是必要的；要不然的話，我們在人生就沒有归宿，沒有目标或意义了。不管我們相信上帝与否，我們总不能一样东西都不相信；不管我們称它为有創造性的賦予生命的力量，或者称它为物質中所固有并且使这物質能以自动、变化和成長的潜力，或者給它以某种別的名称，它总是真實的东西——虽然不可捉摸——就像生与死对比那样地真實。不管我們是否意識得到它，我們大多數人在無名神祇的無形祭壇之前虔誠膜拜，献身于它——献身于关于个人的、國家的或國際的理想；献身于那吸引住

我們的遙遠目標，雖然理性本身在這目標上可能很少得到要領；獻身于那關於完人的和較好世界的某種模糊概念。十全十美也許是不可能達到的，但我們身上的魔鬼，也就是某種生動的力量却驅策着我們，而我們就一代一代地遵循着那條道路前進。

當知識進展的時候，宗教的領域——就這名詞的狹義來說——就縮小了。我們對人生和大自然的理解愈多，我們對超自然律的探求也就愈少。凡是我們能夠理解和控制的东西也不復成為神秘了。農事方法，我們所吃的食品，我們所穿的衣服，我們的社會關係，都曾有過一個時期是在宗教和高級教徒管轄之下的。逐漸的，這些都擺脫了宗教的控制而成為科學研究的對象了。然而其中還有很多仍然大大地受着宗教信仰和所附帶的迷信的影響。那些神秘最終地仍然遠超過人類智力所能理解，而且似乎還會繼續保持其神秘。但既然有這樣多的人生的神秘是可以解決並且亟待解決的，那就似乎沒有什麼必要也沒有什麼理由再在最終的神秘上着魔了。人生不僅僅仍在顯示出這世界的美妙可愛，而且還在顯示出那些新奇而層出不窮的發現，那些展開在我們面前的活動的畫景和各種新的生活方式等等令人興奮的新奇事物；這些事物豐富了人生，而且必然會使得人生更有意味、更臻完美。

因此，我們面臨人生必須使用科學的精神和手段，與哲學相結合，並且還要虔敬的心情來對待一切不可企及的東西。這樣我們才可能擴展一種在它的廣闊範圍內包羅上下古今的整體人生觀，而以寧靜沉着的态度瞻望未來。深奧不可測的事物總是存在的，而且不能置之不理。世間的苦難經常與我們周圍的美景形影不離。生命的旅程是一種悲喜交集的離奇混合；只有這樣它才能夠學習和才能進步。這心靈的苦痛是淒愴而孤寂難堪的。外界事

件及其后果虽然强有力地影响着我們，然而我們心中最大的打击則是由于內在的各种恐懼和矛盾。就当我們在这事物的表面上前進的时候——因為我們如要生存这是必須的——我們也必須爭取我們本身以及我們与环境之間的寧靜；这种寧靜不僅滿足我們肉体上和物質上的各种需要，而且也滿足了人类自从在思維和行动的領域中开始他的艰苦旅程时就顯出与其他生物不同的那些內心幻想的要求和勇往直前的精神。究竟那种旅程是否有任何終極的目的，我們不知道，但这旅行是有收穫的，它指出許多比較接近的目标，这目标似乎是能够达到的，而且也可能重又变为新進步的起点。

科学一向支配着西方世界，那里每一个人都在贊揚它，然而西方还远未能發展真正的科学精神。它还必須使心灵和肉体达到富有創造力的融和一致。印度在許多明顯的方面，我們还有更远的路程要走，然而在我們这路程上主要的障碍可能比較少些，因为古代印度思想的主要基礎——虽然不是它后来所表現的那样——是和科学的精神和手段以及國際主义相吻合的。它是基于对真理的大無畏追求，基于人类的休戚相关，甚至也基于一切有生之物的神性和基于个人与种族的自由而合作的發展，而这种發展必然会不断地走向更大的自由和人类進步的更高階段。

十 民族观念的重要性。印度变革的必要性

盲目地崇拜“过去”是不好的，然而藐視“过去”也是不好的，因为这两种做法的任何一种都不能作为建設“未來”的基礎。“現在”和“未來”都無可避免地是由“过去”發展出來的，并帶着它的烙印，忘記了这一点就等于建筑而無地基，就是切断民族發展的根源。

这也就是忽視能够影响人民的最强大的力量之一了。民族主义在本質上乃是对过去成就、傳統和經驗的綜合回憶，而且民族主义在今天比較以前任何时期更为强大。許多人以为民族主义的全盛时代已成过去，而不可避免地一定要讓位于現代世界的不断發展中的國際主义潮流。以無產階級为背景的社会主义譏笑民族文化是和正在衰落的中產階級联系在一起的东西。資本主义本身通过它的卡特尔和联合組織而愈來愈变为國際化，并且超越了國家的界限。商業和貿易，便利的交通和迅速的運輸，無綫电和电影，都有助于造成一种國際气氛，并引起一种錯覺，以为民族主义已經注定要滅亡了。

然而每逢危机發生的时候，民族主义总会重新出現，并控制着整个局面，因为人民总是向他們古老的傳統中去尋求安慰和力量的。現代的顯著發展之一，就是对“过去”以及民族已經有了重新發現。这种回到民族傳統的觀念在工人行列和無產階級成份中最为顯著，而他們是被認為國際行动的主要拥护者的。战争或类似的危机把他們的國際主义搞垮了，而他們也就比起其他的集团來甚至更易于受到民族主义的仇恨和恐懼的影响。一个最明顯的例子就是苏联最近的发展。它并没有在任何方面表示要放弃它的主要社会的和經濟的制度，却对民族主义变得更为关心，而祖國的吸引力現在比起國際無產階級的吸引力更強烈得多。民族歷史上的杰出人物被重新复活起來而变为苏联人民英雄了。苏联人民在这次战争中令人感奋的功績以及他們所表現的力量和團結，無疑地要归功于那社会和經濟制度，因为那种制度在廣大战綫上，在計劃性生產和消費上，在科学的發展和实用上，在解放出巨量的領導天才和智能上，同时在輝煌的領導成就上，都已經造成了社会的進

步。但是可能部分地也由于民族的回憶和傳統的復活，以及对于过去的一种新認識，从而感觉到“現在”就是“过去”的延續。假使，認為这个俄罗斯的民族主义者的观点就是重返到老式的民族主义那就錯了。它絕不是那样。十月革命以及随之而來的一切驚人的經歷是不能被人們忘怀的，而由革命所引起的社会制度上的变革和民族心理上的調節势必仍然存在。这种社会制度必然會導致一定的國際观点。但是民族主义是以適合于新的环境，并增加人民的力量的那种新姿态重新出現的。

將苏維埃國家的發展与其他國家的共產党的变化無常的命运來作一个比較是有益处的。苏維埃革命之后不久，在所有國家許多人民中，尤其是在無產階級隊伍中首次湧起一股同情。在这基礎上，共產主义的团体与政党發生了。嗣后，这些党派和民族的工人政党之間發生了冲突。当苏联進行各个五年計劃时，又發生了另一次兴趣和同情的高潮，而这次高潮对資產階級知識分子的影响可能較工人們为甚。以后，在苏联清党的时候，又引起一种新的反应。在有些國家內，共產党被禁止；而在其他國家內，它們却有了成就。但是差不多它們到处都与有組織的民族劳工运动發生了冲突。这是部分地由于劳工运动的保守，然而尤其是由于有一种信念，以为共產党是一个外國的集团，而它們所奉行的政策是由俄國決定的。工人固有的民族主义阻止了他們与共產党合作，甚至連許多贊成共產主义的人也是如此。苏联政策的多次轉變从俄國的利益看來，那是可以理解的，当其他各國共產党拥护这种轉變的时候就变为完全难于理解了。我們只能从以下的原則來理解他們，那就是凡对于俄國是有利益的，一定对于世界其他各國也是有利益的。这些共產党，虽然其中也有些具有才干和非常誠懇的男女

人士，却与人民的民族主义情感脫節，因而就削弱了自己。当苏联架好了民族傳統的桥梁时，其他國家的共產党反而离开这种傳統，愈去愈远了。

我不能透徹地來談其他地方所發生的事情，但是我知道印度的共產党是完全脫離了在人民心中活着的民族傳統，而且也不知道这种傳統。共產党以为共產主义必然要引起藐視“过去”。对共產主义來說，世界的歷史是从一九一七年十一月开始的，而所有在那事件以前的一切，都被認為不过是一种引導到那一事件的准备而已。就正常的情形說來，像印度這樣的國家——大多数人民生活 在飢餓的邊緣上而它的經濟制度又破碎不堪，共產主义思想应当会有很大的成就。在某种意义上，它引起了号召力；但是共產党不善于利用它，因为它將自己和民族情感的泉源切断了，所說的話与人民的心情不相呼应。它虽仍不失为一个活躍的党，但不过是小 的集团，在人民中沒有真正的根基。

不僅僅是印度的共產党在这方面已經失敗，還有其他的人們也在修談現代主义和現代精神以及西方文化的精髓，而同时对本國的文化却一無所知。不像那些共產党人一样，他們沒有那种理想來激發他們，也沒有推动力引導着他們前進。他們学了一些西方的外表形式和裝飾（这往往是一些比較不大相宜的东西），就自命为進步文化的先鋒。这些天真爛漫、淺薄而滿怀自負的人們主要是在几个大城市里度着一种不自然的生活，与东方或西方的文化都沒有真正的接触。

因此民族的進步既不在于重演过去，也不在于否認过去。我們無可避免地必須采取种种新的方式，但是它們也必須与旧的合为一体。有时新方式的出現虽然与旧的迥然不同，好像还是由旧

的蛻變而來，这样就造成一种感觉，認為这是从过去不断演变而來的，是民族歷史綿長鎖鏈中的一个環節。印度歷史就是这种种变革的明顯的記錄，是一些古老理想对于变化中的环境的不断適應，一些旧的花样翻新。正由于这样，我們并不感觉到文化的中断，而是繼續延長下來的，尽管从那極遙远的莫亨殊·达魯时期直到我們这时代已經經歷了一再的变革。有过对“过去”和傳統形式的崇敬，而同时也有一种思想上的自由和变通性以及精神上的寬容大度。所以尽管形态往往仍旧，而內容却繼續在变化。沒有其他方法能使那种社会延續几千年的。只有一种富有生命力而前進中的思想才能克服傳統形式的僵硬性；也只有那些形式才能賦予文化以延續性和穩定性。

然而这种均衡可能变为不穩定，并且一方面可能使另一方面黯然無光，而在某种程度上甚至压制另一方面。在印度，曾有过非常自由的思想并与某些僵硬性的社会形态結合起來。但这些形态归根結底影响了思想自由，而使它在实际上——如果不是在理論上——更为僵硬化和受限制。在西欧就沒有这种思想自由，但在社会形态上却也远沒有那样的僵硬。欧洲曾为这种思想自由作过長期的斗争，結果是連社会形态也改变了。

在中國，思想的变通性甚至較在印度更大，而尽管它热爱和依恋那傳統，在思想方面從來沒有失去它的变通性和基本上的寬容精神。傳統有时延迟了变革的發生，但是思想是不怕变革的，虽然它还保留着旧的形态。中國的社会尤甚于印度，建立了一种均勢和平衡，虽然經歷了几千年來多次的变迁仍能生存。或者中國远勝于其他各國的优点就在于它完全擺脫了教条和偏狹而有局限性的宗教人生觀，并依賴着理性和常識。从沒有其他國家曾像中國

那樣絕少將它的文化建立在宗教基礎上，而更多地將這文化建立在道德、倫理和各式各樣人類生活的深切理解上的。

在印度，由於承認了思想的自由——雖然在實際上受到了限制——那些新的概念是會被拒絕的。這些概念遠比在那些具有更頑固而更教條式人生觀的國家里是容易被重視和被接受的。印度文化的主要理想是建立在寬裕廣博的基礎上的，並且差不多能夠適應任何一種環境。科學與宗教間的劇烈矛盾在十九世紀時曾震動了歐洲，若在印度，這種矛盾是不可能存在的，而以應用科學為基礎的變革更不至於和那些理想發生任何矛盾。無疑地，這類的變革會激發——如現在正在激發着那樣——印度的思想；並不是反對或拒絕這些變革，而是從自己的思想着眼使之合理化，並適應本身的思想體系。在這過程中，許多主要的變革可能被採用到我們舊的觀點之中，但它們不是從外面硬加上去的，而似乎是自然地在民族文化的背景中成長起來的。這在今天是比较在過去難得多了，因為我們的發展曾受了長期的阻遏，而且迫切需要巨大的性質上的改變。

然而與環繞着那些基本理想而成長起來的許多上層建築的矛盾將是不可避免的，這上層建築今天還存在着，並使得我們窒息。這上層建築必須拆除，因為其中一大部分本身就是壞的，而且是與時代精神背道而馳的。那些企圖保持它的人對這些印度文化的基本理想做了有害的事情，因為他們把好的和壞的混合在一起，而這一來就危及好的了。把好的和壞的分開而在它們之間劃出一條截然的界限，的確不是一件容易事，而且各種意見將有很大的分歧。然而要劃出任何類似的理論上的和邏輯上的界限也並非是必要的。在變化中的生活的邏輯以及事件的發展將會逐漸地為我們劃出那

条綫來。每一种發展——技術上的或哲學上的——都必須与生活本身、社会各种需要、世界潮流的变迁發生接触。缺乏这种接触便会导致停滯和生命力与創造力的喪失。但是如果我們維持这些接触并容納它們，我們將會使自己適應生活的曲綫發展过程，同时不至失去我們一向珍視的基本特性。

在过去，我們对知識的探討手段用的是綜合法，但是以印度为限。那种局限性至今未变，但这种綜合法逐漸为較為分析的方法所代替了。現在我們要更加注重綜合的方面，而以全世界為我們研究的对象。对綜合法的注重，的确是每个民族和每个人所必要的，如果我們要擺脫大部分人們所一向習慣的思維和行动的狹隘窠臼的話。科學的發展及其应用為我們提供了可能性，然而就是这过多的新知識又反而增加了困难。專門化把个人生活引入更形狹隘的窠臼，而在工業中，人的劳动是往往被限制在整个生產中的某些極小的部分。知識和工作的專門化当然要繼續下去，然而对于人生和从古以來人类的奋斗过程采取綜合的看法似乎是較任何时期更應該加以提倡。这个看法应当考慮到过去和現在，并包括在它的範圍內所有的國家和民族。除了我們自己的民族背景和文化以外，用这样的方式也許我們能够培养一种对于別人的尊重以及一种了解別國的人民，并与他們合作的能力。这样，我們或者也可能在某种程度上成功地培养出全才以代替現在的偏才。我們或者变为，如柏拉圖所說的：“古往今來人类的看客”；从人类所積累的丰富宝藏中取出維持生命的东西，而且还要加以补充，并运用它們來建設未來。

这是一件希奇而富有意义的事实，尽管有一切現代科學上的進步和國際主义的談論，种族主义和其他分离的因素在今天却較

歷史上以前任何時期若不是更為明顯，至少也是相同的。在所有這些進步當中，缺乏了某種東西，使國際間或人的心靈內產生融和的情緒。也許較多的綜合性的工作，和對過去的智慧所抱的稍微虛心的態度——因為那智慧畢竟是人類累積的經驗——將會有助於我們得到一種新的視界和更大的融合一致。這對於那些度著狂熱的生活，只知現在並差不多忘記了過去的人們是尤其需要的。但至於像印度這樣的國家著重點又須有所不同，因為我們太注重過去而忽略了現在。我們必須擺脫那種褊狹的宗教人生觀，那種對超自然的和形而上學臆測的着魔，那種由宗教儀式和神秘的情感衝動而產生的對於思想訓練的鬆弛，而所有這些都是妨礙我們了解自己和了解世界的。我們必須把握住“現在”。此生、此世和以它的無窮無限的多样性來包圍著我們的這個大自然。有些印度教徒在談論著要回到吠陀時代去；有些伊斯蘭教徒夢想著一個伊斯蘭教的神權政體。這些都是無益的幻想！因為沒有回到過去的路，沒有回轉的可能，即使我們認為這是很相宜的也不可能。在大時代中，只能有進無退。

因此印度必須減少它宗教狂的信仰而轉向科學。它必須擺脫思想上和社會習俗上的故步自封，這故步自封拘束著它，妨礙著它的性靈，並阻止著它的發展。宗教儀式的清淨概念對社交來往樹立了許多障礙，並縮小社會活動的範圍。正統派印度教徒的日常教規是更關心於應該吃什麼或應該不吃什麼，應與何人同食或不應與何人接近，而不關心那些精神上的價值。廚房的定章和例規支配著他的社會生活。伊斯蘭教徒幸而不為這些禁條所束縛，然而他有他自己的褊狹教規和儀式，一種嚴厲奉行的例規，而忘記了他的宗教所教導他的兄弟友愛的訓示。他的人生觀也許甚至比較

印度教徒的人生觀更为拘束而無生趣，虽然今天的一般印度教徒也是这后一种人生觀的可憐的代表，因为他失去了那傳統的思想自由，和那能使人生丰富多采的背景。

在印度教徒之中，种姓是它們故步自封的标志和具体表現。有人說，种姓的基本觀念可以保留，但它所帶來的有害的發展和各种派別則應該取消；它應該以功績而不应以出身为标准。这个看法是不恰当的，而且只是把問題弄得混淆了。从歷史的关系來研究种姓制度的成長是有些价值的，但是很顯然我們不能回到那种姓开始的時代；在今天的社会組織中，它是沒有地位的。如果功績是唯一的標準，并且每人都有均等机会的話，那么种姓便失去它現在突出的特征，并且实际上就会完結。种姓在过去不僅僅導致某些集团的被压制，而且也導致理論和学校教育与手工業的分离，導致哲学与实际生活以及生活上各种問題的脫离关系。这是一种以傳統主义为基础的傲慢的看法。这种人生觀必需完全改变，因为它是与現代条件和民主概念完全对立的。印度的各种社会团体的職業上的組織可能要繼續下去，然而也要經歷一番很大的变革，因为現代工業的性質產生了許多新職業，并結束了許多旧職業。現在到处都傾向于社会的職業組織，而抽象的权利觀念正为各种職業的觀念所代替。这是与古代印度的理想相符的。

現代精神是主張平等的，虽然在實踐上平等差不多在任何地方都不存在。我們已經廢除了奴隸制度；就這名詞的狹義說來，那就是說，一个人可以作为另一个人的私產。但是在某些方面比那旧的更为惡劣的一种新奴役制度已經在全世界各处把旧的代替了，以个人自由为名，各种政治和經濟制度剝削着人类，并把人类看作商品。还有，虽然个人不可能作为另一个人的私產，而一个國

家和一个民族却仍然能作为另一个國家的私產；這一來，集体的奴役制度却被容許了。种族主义也是我們时代的一个突出的特征，我們不但有作主人的國家，而且也有作主人的种族。

然而时代精神必將獲勝。在印度，無論如何，我們必須爭取平等。那不是、也不可能意味着，每一个人在体質上、智力上和精神上都是相等的，或者可能使他們相等的。但这时代精神的确意味着給人人以同等的机会，沒有政治上、經濟上或社会上的障碍來妨害任何个人或集团的前途。这意味着对人类的信任和一种信念：沒有一个种族或集团是不能用它自己的方式來求得進步或取得成就的，如果給它机会这样去做的話。这也使我們認識到：任何一个集团的落后或墮落并不是由于它固有的缺点，而是主要由于缺乏發展的机会和長期受到其他集团压迫的原故。这也使我們了解这現代世界：真正的進步和發展——無論是一國的或國際的——在很大的程度上都是一樁共同的事業，而一个落后的集团也会把其他的集团拉着后退的。因此不僅僅必須將同等机会給予全体集团，而且还必須將为了發展教育、經濟和文化方面的特殊机会給与那些落后的集团，以便它們能够赶上跑在它們前面的那些人。在印度，任何类似的使每人都享有同等机会的嘗試均將解放出大量的精力和才能，并以驚人的速度來改变这國家的面貌。

如果时代精神是要求平等的話，它一定也要求一种能够適合于它并对它加以鼓励的經濟制度。目前在印度的殖民制度却正与它相反。專制主义不僅是以不平等为基础，并且一定要使它在每一种生活範圍內永久存在。它遏制着民族的創造力和新生力，束縛着才干和智能，并妨害着人們的責任感。那些被迫在它下面受苦的人就丧失了他們的自尊和自恃的意識。印度的許多問題看來虽

然似乎如此复雜，而主要的困难是在于一方面企圖前進，而一方面却又要保持政治和經濟制度大体上的完整。政治上的前進竟以保持这种制度和現有的既得权益为条件。这兩者是不相容的。

政治变革当然是必需的，但經濟变革也是同样地緊要。那种变革將不得不趋向于一种民主方式的計劃性的集体主义。陶奈說：“这不是在競爭和壟断之間來選擇的問題，而是在一个不負責的私人壟断和一个負責的社会壟断之間來選擇的問題。”各种社会的壟断甚至在資本主义國家里也正在發展之中，而且还会繼續不断地發展下去。社会壟断和私人壟断之間的斗争將繼續下去，直到这后者被消滅为止。一个民主式的集体主义并不一定意味着財產私有制的廢除，但却將意味着一些基本而主要的工業收为公有。这也將意味着土地的合作化或集体管理。尤其是在印度，大企業之外，我們还必須有合作方式的对小型工業和農村工業的管理。这样的民主式集体主义制度就需要仔細而有步驟的計劃，并能適應人民經常在变化中的各种需要。目的應該是使國民生產力向一切可能的方面去擴展，同时吸收國內所有的劳动力到各式各样的工作上去，以防止失業。應該尽可能地使人人都有選擇職業的自由。这一切將不至于造成收入的均等化，但將造成比較公平合理的分享和逐步走向均等化的趨勢。無論如何，今日所存在的那些收入上巨大的差別將完全消滅，而主要是根据收入差別而來的階級区别也將开始消失。

这样的变革就意味着要推翻現在这种主要以追求利潤动机为基础的唯利是圖的社会。这追求利潤的动机在某种程度上可能仍然繼續着，但它將不是主要的推动力了，而且也不会有像它今天那样的活动余地了。如果說追求利潤的动机不投合一般印度人的心

意，那是可笑的，但虽然如此，在印度它也的确沒有像在西方那样地为人所崇拜。有錢的人可能为人羡慕，但他并不特別受人尊敬或景仰。尊敬和景仰仍旧归于那些被認為善良和智慧的男人，尤其是归于那些为了公共利益而牺牲他們自己或其所有物的那些人們。印度人的看法甚至群众的想法都从來不会贊同这唯利是圖的精神的。

集体主义关系着共同的事業和合作的努力。这又是完全符合古代印度的社会概念的，而这种概念是完全建立在集团思想上面的。在英國統治下，集团制度的衰微、尤其是自治農村的衰微对印度群众造成了深刻的損害，这种損害在心理上的比在經濟上的尤为重大。沒有一种積極性的东西來替代它，他們丧失了自主的精神、責任感和为了共同目的而彼此合作的能力。这農村原來一向是有机的和生气勃勃的單位，現在却愈來愈变为荒蕪的地区了；只有一些茅草房和零零碎碎的人而已。但農村还是由某种無形的鎖鏈联系起來，并且种种古老的回憶又复活了。利用这些多年的傳統在土地和小型工業的基礎上來建立公共的和合作的事業應該是很容易做得到。農村不复成为一个自給自足的經濟單位（虽然它往往可能和集体農庄或合作農庄密切結合），但它很可以成为行政的和选举的單位，每一个这类的單位作为自治团体而在較大的政治組織中發生作用，并照顧着農村的各種基本需要。如果它在某種程度上被視為一个选举單位，这就將使省的、和全印度的选举因减少直接选民的人数而大为簡化。由農村中所有成年男女所选举出來的村議會就能够成为更大的选举中的选举單位了。間接选举可能有某些缺点，但就印度的背景而論，我覺得，毫無疑問，農村應該被視為一个單位。这样就將提供較正确而更为負責的代表制度。

在这个地方代表权之外，我們也应该有一个属于土地或工業的集体或合作社的直接代表权。这一來，國家民主政体的組織將由職業和地方代表組成，并將以地方自治为基础。类似这样的安排將完全符合印度的过去和現在的各种需要。这不至于發生一种中断的感觉（除了那些由英國統治所制造的各种条件外），并且群众的心理也会將它視作“过去”的延續，这“过去”是始終为人們所記憶着和珍爱着的。

在印度，这样的發展將会与政治的和經濟的國際主义彼此協調。这不至造成和其他國家的冲突，并將成为維持亞洲和世界和平的强有力的因素。这將有助于实现那必然驅使着我們向之奔赴的大同世界。即使我們的各种热情迷惑了我們，或者我們的理智不足以理解它，我們还是要走这条路。印度人民从被压迫和失敗的可怕感觉中解放出來之后，將要壯大起來，并抛弃他們褊狹的民族主义和閉关主义。印度人以他們的遺產而感到自豪，他們將对其他的民族和國家坦白表明自己的思想和抱負，并成为这个廣闊而富魅力的世界公民，在那件他們祖先曾充当开路先鋒的古代探索工作上和其他民族共同向前迈进！

十一 印度：分割的还是成为强有力的民族 國家，或是超民族國家的中心？

要在人們的希望与恐懼之間尋覓出恰当的平衡，或者要避免人們的願望去影响內心思想，都是很难的。我們在尋找那些支持我們願望的理由而每每不顧及与它們不相配合的种种事实和論証。我竭力去达到那平衡，以便我能够正确地去判断和尋出行动的真正基礎，然而我知道我还远未能成功，并且我是如何地不能够擺脫

那曾經造就了我的、同时也用無形的柵欄包圍了我的那許許多多的思想和感覺。同樣，別人也可能在其它不同的方面犯着錯誤。一個印度人和一個英國人對印度和它在世界上地位的看法是難免分歧和相異的，因為各人都為個人的和民族的迥然不同的過去歷史所局限住了。個人和民族集團因他們的種種行動而形成了他們自己的命運；這些過去的行動導致現在，而他們今天所作所為就形成他們明天的基礎。“羯磨”——在印度這樣地稱呼它——是因果的法則，是我們過去的活動給我們所造成的命運。這不是一個固定不易的命運，並且許多其他的因素在影響着它，個人意志的本身則被認為是有些作用的。如果不能自由地去變更過去行動的各種結果的話，那麼，的確我們就不過是機器人，被不可避免的命運的鐵拳所緊握着而已。然而那過去的“羯磨”却是形成個人和民族的強有力的因素，而民族主義本身就是它的影子，帶着一切過去“羯磨”的好和壞的回憶。

也許這過去的遺傳影響着民族集團甚至比影響個人還要厲害些，因為群眾比較個人更容易為不知不覺的和與個人無關的動力所驅策，而且更難使他們轉移他們的方向。道德觀念可能影響個人，但對於一個集團的影響就要少得多；集團愈大，它們的影響愈小。不過，用陰險的宣傳去影響集團是比較容易的，尤其是在現今時代。然而有時，雖然這是罕見的，這集團本身提高到一種道義行為的水平，強使着個人忘記他的狹隘和自私的作風。而更通常的是集團反遠落后於個人的水準。

戰爭產生了這兩種都有的反應，但主要的趨勢是道德責任感的鬆弛和那些經過文化如此辛勤地培養出來的各種標準的崩潰。戰爭和侵略的勝利使得這政策成為合理的並且是應該繼續的，而

且也導致帝國主義的控制和作主人的種族的觀念。戰敗造成絕望并產生報復的情緒。無論在那一種情形下，仇恨和暴力的風尚都會滋長起來。這就會產生無情和殘忍，就連設法去了解別人的觀點都不情願。這一來，未來就被局限住了，更多的戰爭和衝突及其連帶的後果就會隨之而來。

過去的二百年印英之間的強迫關係造成了它們雙方這種“羯磨”、這種命運，並且它還繼續左右着它們彼此之間的關係。我們既然陷入了它的網羅之中，所以我們想使自己擺脫過去的遺傳和想在一個不同的基礎上重新開始的掙扎都是徒然的。過去五年來的戰爭不幸地增加了那過去禍害“羯磨”的份量，而使得和解與正常的關係更加困難了。那兩百年的紀錄，和所有其他的紀錄一樣，混雜着善意和邪惡。在英國人看來是善意多過邪惡；而在印度人看來，那邪惡是這樣地壓倒一切，以致這整個時期都變得黑暗了。但是不管善意和邪惡的比重可能怎樣，很明顯的是任何強迫性的關係都產生着仇恨和彼此之間的極端厭惡，而從這些情緒當中只能夠產生出邪惡的後果。

一個政治上和經濟上的革命性的變革在印度不只是需要的，而且似乎是不可避免的。在一九三九年末，戰爭爆發後不久的时候，後來又在一九四二年四月，都似乎有通過印度與英國雙方的同意而引起這樣一種變革的模糊的可能性。但是那些可能性和機會都過去了，因為每個基本的變革都被認為是可怕的。但是變革定會到來。是不是雙方同意的階段已經過去了？在面臨着共同患難的時候，那“過去”就喪失了一些不愉快的特征，我們瞻望着前途來看“現在”。可是目前這“過去”又重現了，而且變本加厲，令人悲痛。寬容的心情一變而為頑強狠毒。無論是否經過更多的衝突，迟早

会得到一些解决的，但这种解决絕少可能是真实、誠懇和合作的結果。更可能的是双方都帶着一種不情愿的心情委曲求全地來应付那些压倒一切的环境，并繼續留存着惡意和猜疑。即使在原則上想把印度保留作为大英帝國的一部分的那种企圖解决的办法，也絲毫沒有被接受或采納的希望。凡是把封建殘余保留在印度的那种解决办法都决不能持久。

生命在印度是不值錢的；在这种情形下，人生就是空虛、丑惡、粗劣，被貧窮所帶來的一切可怕的东西包圍着。在印度由于許多原因，有着一種別人强加于我們的或生來就有的銷磨精力的气氛，但这气氛主要是由于貧窮和匱乏的結果。我們有一个極低的生活水平和一个極高的死亡率。工業發達和富足的那些國家对于落后和貧窮的國家有一种看法，就像有錢的人对于窮苦和不幸的人們的看法一样。有錢的人由于他的富饒的財力和机会养成了高度的生活水平和过于考究的爱好，而把那些窮人的習慣和缺乏文化上的修养归咎于窮人自己。既拒絕給窮人們改善生活的机会，又把他們的貧窮和随之而來的种种罪惡作为更進一步拒絕的理由。

印度并不是一个貧窮的國家。它拥有能使國家富庶的一切丰饒的資源，然而它的人民却非常貧窮。它有文化結構的高貴遺產，它的文明的潜在力是偉大的；但却又缺乏許多新的發展和文化上的附屬物。这种缺乏固然是由于許多原因，而多半是由于有意的剝奪。在这种情形下，人民的主要精力必須用以克服当前的困难和补充所缺乏的东西。印度今天的情形正是这样。沒有比这件事更明顯的，那就是：印度具有各种資源，也具有智慧、技術和飛速前進的能力。它有这許多时代積累下來的文明和精神上的經驗作为背景。它能够在科学理論和科学应用兩方面進展而成为一个偉

大的工業國。它的科学成就是已經很顯著的，尽管它受到許多限制和缺乏給印度青年男女們去从事科学工作的机会。那些成就如果用印度的版圖和它的可能力量來衡量，并不算大；但是当这國家的精力被解放出來并且予以相当的机会，那未來可能达到的成就是可觀的。

只有兩個因素可能在妨害着它：各种國際發展和对印度的外來压力，以及在國內缺乏一个共同的目标。归根結底只有后一个因素是重要的。假使印度被割裂成兩個或更多的部分而不复成为一个政治和經濟的單位來起作用的話，它的進步將受到嚴重的影响。一种直接使它衰弱的影响將要發生，但更坏的就是這兩者之間內在的心理矛盾，一方面有人要把印度重新統一起來，另一方面却有人不贊成这样做。反对变革和進步的新特权階級將要產生，新的罪惡的“羯磨”將要在未來糾纏着我們。一次錯誤行动引起另一次錯誤行动；在过去曾是如此，在將來也可能是如此。然而有时也不得不采取錯誤的步驟，不然，更坏的危險將要落在我們的身上；这就是政治上巨大的似非而是的現象，沒有人能够說得准，究竟現在的錯誤行为到了最后是否比可能想像到的危險会較好或較為安全。統一总是比分裂好，但是一种强迫的統一是一樁虛偽而危險的事情，充滿了爆發的可能性。統一必須是思想和情感上的統一，有同屬一家、共御外侮的精神。我确信在印度存在着那基本的統一，但在某種程度上，它是为其他的力量压盖着隱藏着的。这些力量可能是暫時的，是人为的而且可能消失，但在今天它們是重要的，沒有人能够忽視它們。

自然，这是我們的过錯，我們一定要自食其果。但我不能原諒或寬恕英國当局在印度有意的制造分裂。其他一切的伤害都会成

为过去，惟独这分裂將要使我們繼續遭受災害的时期更長久得多。当我想着印度的时候，我就常常想到爱尔兰和中國。在它們的过去和現在的問題上，这两个國家与印度以及它們彼此之間都大不相同，然而也有許多相似之点。我們在未來是不是一定要走同样的路綫呢？

杰姆·腓蘭(Jim Phelan)在他的“監獄旅程”(Jail Journey)一書中告訴我們監獄对于人們性格上的影响，每一个曾經長期坐过牢的人都会了解他的描寫是如何地真确。他說：“監獄……对于人的性格起着一种就像放大鏡一样的作用。每一个微小的缺点都暴露出來了，被強調了，被注意到了，直到有缺点的囚犯不复存在，而只有穿着囚犯衣服的缺点。”在异族統治下，民族的性格会產生类似的某些影响。幸而这不是唯一的影响，因为高貴的品質也在發展，而通过反抗外來勢力，本身力量也逐漸地建立起來了。但是外國政权对前者加以鼓励而对后者总想加以压制。就像在監獄里有監犯看守人一样，他的主要职责就是偵察同監囚犯的行动；所以在一個隸屬國家里是不会缺少一些穿着制服为虎作倀的傀儡和阿諛求荣的人。也有一些其他的人虽然不是存心采取这同样的作风，可是受着統治权力的政策和陰謀所影响。

去接受一种分裂印度的原則，或者不如說是去接受一种不帶強迫統一印度的原則，可能会使人們对于它的后果加以冷靜而沉着的考慮；而这一來，就会認識到統一是对各方面都有益的。然而很明顯，只要走錯了一步就会發生危險，其他同样的錯誤也可能接踵而至。在試圖解決一個問題的时候，如果走錯了路就很可能產生出新的問題。如果印度被分裂成为兩個或更多的部分，那时要想將那些主要的印度土邦并入印度就變得更加困难了，因为只

有在分裂的情况下那些土邦才可以找得出种种更多的理由來置身事外,并坚持它們的独裁政权不放,否則那些理由是找不出來的^①。

任何在宗教基礎上——印度教与伊斯蘭教之間——分裂印度的計劃,如像今天回教联盟所憧憬的,都不能够分开印度的这两个

① 也可以說,那些印度土邦,就整个講來,是关心于保留它們邦內的自治,但也同样地希望有一个强有力的联邦式的印度,在那里面它們是享有平等权利的成員。这分裂印度的建議曾經受到某些主要的大臣和土邦政治家們的强烈反对;他們曾經明白地表示,假如發生了这样的分裂,土邦寧愿維持現狀而不愿和被分裂了的印度的任何一方面联系在一起。特拉凡哥尔的長官拉馬斯瓦米·爱耶爵士是土邦大臣中最能干和最有經驗者之一(虽然他是使用專制的方法和他所不贊成的人加以鎮压著名的),是一位对各土邦的邦內自治的有力提倡者。他同时又是一位对于‘巴基斯坦’的分裂或任何其他建議中的分裂的積極而坚决的反对者。一九四四年十月六日他在印度國際事务研究会的孟買分会發表演講時曾說道:“換言之,这些土邦应当、在我看來也会擬訂一个計劃使印度各个不同的政治和行政單位在地方事务上充分行使其自治权,而在中央立法及行政機構的組織与工作上和其他單位共同合作。这样的機構將在印度國境內外作为民族的、同等的和有代表性的团体來有效地行使职权。在印度國內,各單位的相互关系將是平等的,在他們彼此之間不存在最高权限的問題,虽然中央的权限無論有剩余与否必須明确加以規定和遵守。”他更進一步說:“我的論点就是这样:不管有沒有条約規定的权利,沒有一个土邦有权存在,如果它不参加那能够建立中央統一領導和中央統一來同样地管理印度土邦和‘英屬印度’事务的任何組織,或者如果它不忠实地遵行为了管理整个印度的一切政治措施以及遵行通过自由平等协商和最后达成協議而產生的一切理論。我要極力地強調,虽然我明知將要引起不少的爭論,这就是說沒有一个印度土邦有权存在,除非它在那有关人民福利的事务中至少能与英屬印度看齐,若不是超过的話。”

另一件为拉馬斯瓦米·爱耶所強調的事实,就是不可能在那平等基礎上去和六百零一个土邦打交道。他認為在一个为印度而制訂的憲法里,这六百零一个土邦必須减少到差不多十五个或二十个左右。其它的則併入較大的單位、省內或邦內。

拉馬斯瓦米·爱耶似乎不大重視这些土邦的內政進展,或者至少他認為这是次要的問題。然而沒有这种內政的進展,特別是那些在其他方面進步的土邦,不可避免地會導致人民与土邦政府之間無窮無尽的冲突。(原注)

主要宗教的信徒，因為他們是廣布在國內各處的。縱使這些區域按照它們里面的每一個多數派的集團各別分開，而每一區域里仍存留着有為數比較眾多的其他集團的少數派。這一來，既沒有能夠解決少數派的問題，我們反而從一個問題中產生了好幾個新問題。其他的宗教團體如錫克教則在違反他們的志願情況下被不公平地分開并被安置在兩個不同的邦里。在給某一個團體以自由分開的權利的同時，其他的那些集團——雖然是少數派——却被剝奪了那種自由，並且強迫他們自己與印度的其餘部分相隔絕，這是違反他們那堅決而深刻感覺着的志願的。如果就劃分的問題講來，多數派（宗教的）一定要在每一地區占優勢，那麼，就不能有特別的理由來說明為什麼大多數的意見卻不能用以決定整個印度的問題。同樣沒有理由的是，為什麼每一個小地區不能夠自己決定它們自主的地位，而這一來就造成無數的小邦——這真是一個令人難以置信的和異想天開的發展。就連這樣去做也是不合任何邏輯的，因為各宗教團體在全國居民當中也是互相混合而交錯在一起的。

以民族為標準來解決這類劃分的問題已經是夠困難的了。但是當這考驗變為一個宗教性問題的時候，它就不可能在任何合理的基礎上得到解決。這是倒退到中世紀的某種概念上去，而和現代世界配合不上。

假如從劃分的經濟方面來考慮，很明顯的，印度就整體說來是一個有力的和多少可以自給自足的經濟單位。任何方式的劃分都會自然地削弱了它而一部分就不得不依靠着另一部分。假使這種劃分是把那占優勢的印度教和伊斯蘭教的地區分開，那麼前者就會包括着礦物資源和工業地區的絕大部分。從這點看來，印度教

的地区就不会很吃虧。而在另一方面，依斯蘭教的地区就將是經濟落后而往往不能自給的地区，沒有大量外援就無法生存。这样一來，奇怪的事情就出現了，那些在今天要求划分的人們竟是划分后最大的受害者。由于有人部分地認識到了这个事实，所以現在他們就只好这样地說，那种划分应当做到給他們以一塊經濟上能够平衡的地帶。在任何情况下，能否做到这样我不知道，但我頗有怀疑。無論如何，任何这样的尝试都意味着把占优势的印度教和錫克教居民的那些其他大地区强迫地附屬於划分了的地区。这是一个奇怪的实现自决原則的方法。这使我想起了一个故事：一个人殺死了他的父母而到法庭上請求寬恕，理由是他是一个孤兒。

另一个非常奇怪的矛盾也顯露出來了。当自决的原則被引用的时候，却不接受用公民投票來表決的觀念，或者他們最多認為，公民投票只限于在这地区內的依斯蘭教徒。這一來，在孟加拉和旁遮普，依斯蘭教居民差不多占百分之五十四或稍弱。有人曾提議，假如那里用投票方式，只有这百分之五十四的人口可以投票，其余的百分之四十六的命运也从此被决定，因為他們是無权过問这件事情的。这就可能造成百分之二十八的人决定其余百分之七十二的人的命运了。

很难理解任何明理的人怎样能提出这些建議或者还希望为別人所贊同。我不知道，而且也沒有人能够知道——直到对这問題实际投票之后才能明白——究竟有多少依斯蘭教徒在有关的各地区里会贊成分割。我猜想他們之中有許多人，可能还是大多数，会投反对票的。許多依斯蘭教的組織是反对这种分割的。每一个非依斯蘭教徒，不管他是印度教徒、錫克教徒、基督教徒或祆教徒都是反对分割的。贊成分割的情緒主要是滋長于那些依斯蘭教徒占

少数的地区，这些地区在任何情形下都不会与印度其余的地区分开的。在伊斯蘭教徒占多数的各省內他們很少受到分割問題的影响，因為他們能够站得住而用不着害怕其他的团体。在西北边省內（有百分之九十五是伊斯蘭教徒）一点影响都沒有，因为帕坦人是勇敢、自恃而沒有恐懼的心理。所以真是奇怪得很，回教联盟分割印度的提議在要求分割的伊斯蘭教地区所得的响应竟还不及在那些不受分割影响的伊斯蘭教徒占少数的地区。然而这事实仍然存在，多数的伊斯蘭教徒在情緒上总念念不忘划分的概念，却并未考慮到它的后果。的确，这提議直到現在还只是模糊的被陈述着，并無加以明确解釋的意向，尽管曾有过再三的要求。

我想这个情緒全是人为的結果，在伊斯蘭教徒的思想中是沒有生根的。可是就連一种暫時的情緒也足够有力地影响时事而造成一个新的局势。就正常的情况說來，調整是随时可以着手進行的，但以今天印度的特殊地位，由于权势都集中在外國人手中，任何事情都可能發生。很顯然，任何真正的解决都必須根据各組織成分的善意和所有党派为了一个共同目标而相互合作的願望。为了这个目的，任何合理的牺牲都是值得的。每一个集团必須不僅僅在理論上和实际上有自由和平等的發展机会，而且还应当有自由平等的感觉。这是并不困难的，如果能捐弃憤怒和不合理的情緒而去規劃这样一种自由，使各省各邦拥有最大的自治权而同时又有一个强有力的中央团結。甚至可能在較大的省份和土邦里都有一些自治的單位，像在苏联的那样。此外，每一樁可能想得到的保障和維護少数派权利的条文可以加訂在憲法里面。

这一切都是做得到的，然而由于各种不能确定的因素和力量的影响，主要是英國政策的影响，我不知道这未來究將怎样形成，

可能某种分裂印度的办法被强迫实行了，在被分裂的各部分之間保留着某些微弱的联系。縱然真發生了这样的事情，我还是深信那种基本上要求統一的情緒和世界上各种發展將會在后来使得这些被分裂的各部分彼此之間更加接近，而会达成一个真正的統一。

那种統一¹是地理、歷史、文化和其他方面的統一；但最有力的因素却是世界时势的趋向。我們好多人都認為印度本質上原是一个國家。真納先生曾經提出过兩個國家的理論，近來他又对这理論和政治術語加以补充，把某些宗教集团描述成为“准國家”，不管这些“准國家”可能是些什么东西。他認為國家与宗教是一体的。在今天，这不是一个通常的看法。但是無論印度是否可以正確地被描述为一个或兩個或再多一些的國家，都是無關緊要的問題，因为現代的那种对于國家的概念差不多脫离了“國家”這名詞的原有意义。民族國家在今天²是太小的單位了，而小邦不可能獨立存在。甚至許多較大的民族國家能否有任何真正的獨立都是令人懷疑的。這一來，民族國家就為多民族國家或一些大的聯邦所代替了。蘇維埃聯盟就是這種發展的典範。美利堅合眾國雖然由于強有力的民族联系而結合在一起，本質上也是一个多民族構成的國家。在希特勒橫掃歐洲的后面，還不只于那納粹征服的貪欲。有一些新的力量正在朝着消滅歐洲小國制度的方向進行。希特勒的軍隊現在正迅速地³向後轉或是被消滅着，但是大型聯邦的概念還存留着。

H. G. 威爾斯先生一向以老預言家的充分熱情告訴世人說：人類正處在以各自為政的辦法來處理自己問題的时代末期——這種各自為政的情形，在政治上，表現在各個獨立的國家之中；在經濟上，表現在那些不受限制的企業組織競爭利潤之中。他告訴我們，

民族个体主义的制度和不相調和的企業就是世界所患的疾病。我們必須結束民族國家而想出一个既不墮落退化又不陷于奴役的集体主义。預言家們是要被同时代的人所不理睬而有时甚至还要受到攻击的。因此，威尔斯先生和許多其他預言家的警告，在当局看来，竟好像是曠野的呼声。然而他們所指出的是必然的趋势。这些趋势可能被加速或被延迟，或者如果这些掌握权力的人还是这样盲目無視的話，那么在这些趋势真正具体化之前，可能还不得不遭遇另一次并且更大的灾禍。

和在其他地方一样，在印度，我們是过分地被束縛于各种口号和从已往的事件得來的公式化的語言，以及与今天毫無关系的思想意識上了，而它們的主要作用就是去阻撓合理的思想和阻撓对現存局势作冷靜的考慮。也有一种傾向于抽象觀念和曖昧含混的理想趋势，这种理想激起情感的反应，而且它們的用意往往是好的，但是这种理想也導致思想上的紛乱和不现实。近几年來，寫到和談論到印度的將來，特別是关于印度的分割或統一的，真是非常之多。然而令人可驚的事实依然存在着，这就是那些提議“巴基斯坦”或分割的人們一致拒絕解釋他們提議的意义或者去考慮这样分割的含意。他們只是为感情所支配，正如那些許多反对他們的人也只是为想像而模糊的欲望所支配一样，在这欲望的里面还暗含着幻想的利益。無可避免地在情感的和想像的看法這兩者之間是沒有接近之点的。因此，“巴基斯坦”和“亞克罕印度斯坦”（不可分裂的印度）這兩种主張就被双方彼此反复宣傳着。很明顯的，这些集团的情感和有意識的或潛意識的要求是重要的而且是必須照顧到的。这是至少同样明顯的，事实和現實不因为我們的忽視或者用一層微薄的情感加以掩盖而告消失；它們会在窘迫的时候

出乎意料地忽然出現。首先以情感为基础或者当情感是主要考虑的时候所采取的任何决定都可能是错误的，而且可能导致危险的发展。

很明显，不管印度的未来可能怎样，纵然正式分裂，印度的各个部分还是不得不在许许多多方面彼此合作。就连那些独立国家也需要彼此合作，印度各省和因分裂而产生出来的那些地区尤其更须如此，因为它们彼此之间有着亲密的联系而必须团结一致，否则就会衰败、崩解和丧失自由。因此，最首要的实际问题就是：如果印度要发展并保持自由，究竟有什么基本的共同联系一定能够使印度的各不同部分互相紧密地团结起来；而这种共同联系即便是为了那些地区的自治和文化发展，同样也是必需的？国防是一个明显而突出的问题，而在这国防的后面存在着维持它的工业、运输、交通和某些最低限度的经济计划。海关、货币和汇兑也在内，此外还须将整个印度保持为一个国内自由贸易的地区，因为任何国内关税壁垒都将成为发展的致命障碍。不久之后，还有许多事务由全面的和部分的观点来看都是无可避免地要联合管理和集中管理的。不论我们是否赞成巴基斯坦，我们都无法逃避这个问题，除非我们对于一切事物除了俄顷间的热情外都是茫无所知。现在航空事业的巨大发展引起了航空国际化的要求或某种形式的国际管理。各关系国家是否足够聪明到接受这点是一个疑问。但这是十分肯定的，印度航空事业的发展只能在全印度的基础上才可以实现；在分裂了的印度各部分内个别地去发展航空事业是不可想像的。这也适用于那些甚至已经倾向于超越国界的许多活动。整个印度作为它们发展的范围是够大的，但是分裂了的印度就不然了。

所以我們就达到了一個必然的難以避免的結論，那就是：無論巴基斯坦參加與否，好幾個緊要的和基本的國家任務必須在全印度的基礎上才能實行，如果印度要作為一個自由國家來生存和進步的話。否則就是停滯、衰退和崩潰，使得整個印度和它的各個被劃分了的部份喪失政治上和經濟上的自由。正如一位杰出的權威所曾說過：“現代冷酷無情的邏輯向國家提出兩條根本不同的、二者必居其一的道路：聯合，聯合之外還能夠獨立；或是分裂，分裂之外還淪為附庸。”至於聯邦要採取什麼形式，或是否稱它為聯邦或其他的名稱，都不太關重要，雖然名稱也有其深長的意义和心理上的價值。最主要的事實就是很多各式各樣的活動只在聯合的全印度的基礎上方能行之有效。許多這種活動可能即將置於國際組織管理之下。世界縮小了，而它的問題是錯綜的。現在航空用不到三天的時間就可橫越全世界，隨便由任何一個地方到另一個地方，而明天由於同溫層航行的發展，可能時間還要減少。印度一定要成為一個巨大的航空交通的世界中心。印度也將用鐵路，一方面與西部亞洲和歐洲联接起來，另一方面則联接着緬甸和中國。離印度不遠，在北部穿過喜馬拉雅山脈就是蘇聯的亞洲部分，這是一個工業高度發展的地區，擁有一個龐大的未來潛在力。印度將受着這種形勢的影響並在許多方面起着反應。

因此，對統一或巴基斯坦問題的看法並不是一個抽象的和情感方面的問題，而是實際的和把我們的眼光放在現代世界上的問題。這樣看法使我們得到某些明顯的結論：這就是說，一個有束縛力的關係着整個印度的某些重要機能和事務的緊密結合，是必不可少的。此外，還可能而且應當賦予那些構成的各單位以充份的自由，並且應當建立一個既能聯合又能單獨行使職權的中間活動

範圍。关于这些範圍，究竟一个範圍到何处为止，另一个範圍从何处而起，可能意見上有分歧；但是这种意見上的分歧，只要我們在一个实际的基礎上來考慮它，一般顯然是容易加以調整的。

但是这一切都必须根据自願合作的精神，沒有强迫的情緒，而在各單位和个人当中要有自由的感觉。旧的特权階級必須取消；而同样要緊的是不再產生新的特权階級。那些以集团的形而上学概念为基础而忘記了集团是由个人所組成的提議，就使得一个人的政治权利可等于兩個或三个其他的人；而这一來，就造成了新的特权階級。任何这样的安排只能引起嚴重的不滿和不穩定。

任何組織健全的地区有权脫离印度联邦或同盟的說法是常常有人提出的，并把苏联举出以支持这論証。那論証是毫不適用的，因为那里的条件完全不同，而且这种权利是毫無实际价值的。在今天印度情緒激昂的空气中，为了將來，为了表示那种如此必要的不受强迫的感觉，我們同意这种提議可能是相宜的。实际上，國民大会党已經同意了。但就連行使那种权利也要事先考慮到那些前面已經提到过的一般問題。还有，一开始就提到分割和划分的可能性是有重大危險的，因为这样的企圖很可能会伤害自由的萌芽和一个自由的民族國家的形成。不能克服的問題將會發生而混淆了一切真正的爭点。分裂的情緒將布滿各地，而各式各样的集团本來同意参加联合統一生活的，都將各自要求成为一个單独的邦或者要求特殊利益从而妨害了別人。印度土邦的問題將变得更难解决，而像今天那样的土邦制度却將獲得新生了。各种社会和經濟問題也將更难解决。的确，很难想像任何一个自由國家可能在这樣紛乱中出現的；即使有某种东西出現，它也將是一幅可憐的諷刺画，充滿着矛盾和無法解決的問題。

在运用任何这样的脱离权之前，必须先有一个正式组织的、能够行使职权的自由印度。到了那外来势力已经被赶出而国家面临着真正问题的时候，或者可能客观地和以比较超然的精神来考虑这些问题，而且还要远远离开今天的这种感情主义，因为那只会导致不幸的后果，使得我们大家以后可能都感到追悔莫及。因此规定一个期限应该是适宜的，假定说，以自由印度成立后十年为期限，期满后，也许可以运用这脱离权，但必须通过正当的宪法程序和依照有关地区人民所明白表示的志愿来执行。

我们当中有许多人对印度现时情况极其厌倦而热烈的企望能寻出一些出路。有些人就连一根稻草漂浮过他们的前面都想紧抓住它，模糊地希望借着它得到一些暂时的安慰，使一个长期被闷塞和窒息的身体得到一些呼吸的空间。那是很自然的事情。然而对于重要的问题用这些多少带有发狂和冒险性的看法是有危险的，因为这些问题影响着几亿人民的幸福和世界未来的和平。在印度我们经常生活在灾难的边缘上，的确，灾难有时势不可当地压倒了我們，正如我們去年在孟加拉和印度其他地方所看见过的一样。孟加拉的飢荒以及所有接踵而至的事情并非由于不能控制的、不能预防的、意外的和看不到的原因所产生的例外悲剧。它们正是印度本身的明显而可怖的景象，这是由于在以往长远世代中所曾患着的深入膏肓的痼疾而来的。这个毛病会愈来愈变得更危险更惨重，除非使出我们所有的共同力量把它连根拔除并加以医治。一个分裂了的印度——各个部分各自为政，不照顾其余部分也不和其余部分合作，就会使得病症更加恶化，从而陷入一个混乱绝望的深渊和无法挽救的灾难。现在已经太迟了，我们必须抓紧时机来补偿过去所失去的大好时光。是不是还要等到就连孟加拉飢荒的

教訓都被我們遺忘了的时候才开始行动呢？可是还有很多人却只能从这些事情上动脑筋：如何保持政治上的比率、权力、均势、牽制，如何保留那些特权集团，如何造就一些新的特权集团，因为他们自己并不急于想前進或是沒有能力这样做就想如何去阻止別人前進，如何保持既得利益，如何避免重大的社会和經濟的变革，如何墨守印度現狀而只作些表面的改变等等。这些想法都是極端愚蠢的。

当前的問題似乎很大而且吸住了我們全部的注意力。然而，在一个較長远的前景中，这些問題就可能沒有多大的重要性，在一些皮毛事件的下面，更多而重要的力量可能在活动着。讓我們暫時把当前的問題忘掉，并且向前瞻望一下吧，印度成为一个强有力而統一的國家，成为一个和它的鄰邦密切联系着并在世界事务中發揮着重要作用的由許多自由單位組成的联邦而涌現在我們面前。它是那些拥有能够自立的丰富資源和能力的極少数國家之一。今天类似这样的國家大概只有美利坚合众國和苏联。大英帝國也可算在其中之一，如果把它帝國的資源与它本身的資源加在一起的話；但縱然这样，一个散布太廣而內部感到不滿的帝國終归是軟弱的根源。中國和印度在潜在能力上可以作为那个集团的一員，这两个國家中每一个都是坚实而純一的國家，都充滿着天然財富、人力、技術和能力；的确，印度的潜在工業資源或許比較中國所有的还要多而且廣，它用來交換它所需要的進口貨的那些可以出口的商品也是如此。除了这四大國之外，其他國家，就个别來講，沒有一个具有这样实际或富有潜在力的地位。当然，大的联邦或國家集团也可能出現于欧洲或其他地方，并且形成若干龐大的多民族國家。

在將來，太平洋將要代替大西洋而成為全世界的神經中樞。印度雖然並非一個直接的太平洋的國家，却不可避免地將在那里發揮重要的影響。在印度洋地區，在東南亞一直到中亞細亞，印度也將要發展成為經濟和政治活動的中心。在那個正將要迅速發展起來的世界的一部分，它的地位在經濟上和戰略上是有重要性的。如果那些靠着印度洋而在印度兩邊的那些國家，例如伊朗、伊拉克、阿富汗、印度、錫蘭、緬甸、馬來亞、暹羅、爪哇等等，有一個區域性的集團組織的話，那麼，現今的少數民族問題就將消失，或者無論如何，都將在一個完全不同的觀點上來加以考慮了。

G. D. H. 柯爾先生認為印度本身是一個超民族的地區，他覺得印度注定早晚要成為一個偉大的超民族國家的中心，包括着整個中東而處於中國—日本的蘇維埃共和國與以埃及、阿拉伯、土耳其為基礎的一個新國家之間，而蘇聯在它的北面。這一切純粹都是推測，是否有任何這樣發展的可能，沒有人說得出。至於我本人就不喜歡把世界分作幾個巨大的超民族的地區，除非是被某些強有力的世界組織將它們聯結在一起。但是如果人們愚笨到逃避世界的聯合和一些世界組織的話，那時這些巨大的超民族的地區——各自具有一個巨大國家的機能，但同時又保持着局部的自治權——就很可能實現。因為小的民族國家是注定要滅亡的。它可能作為一個文化上的自治地區而苟延殘喘，但是不能成為一個獨立的政治單位。

無論事情怎樣發展，為了世界着想，如果印度能夠發揮它的力量而使其他國家感受它的影響，那是一件好事。因為那個力量總是主張和平與合作而反對侵略的。

十二 现实主义与地理政治学。世界的征服 或世界的联合。美國与苏联

战争在欧洲進入最后階段了，东戰場上和西戰場上納粹的勢力在前進的大軍面前土崩瓦解了。那座与爭取自由的斗争如此密切联系着的可爱而优美的城市——巴黎又恢复自由了。比那些战争問題更为困难的和平問題开始起來擾乱人們的心意，而且在這些問題的里面还存在着在第一次世界大战以后的歲月中那种重大失敗的使人不安的陰影。人們都說，从此不能再打了。在一九一八年他們也曾这样地說过。

十五年前，当一九二九年，温斯顿·丘吉尔先生說过：“这是件毋庸再來說明的事情，从这当中我們可以獲得对‘未來’所需要的認識和覺悟。國家之間的爭端和解决这些爭端的战事所引起的灾难并不相称；戰場上崇高的努力所獲得的貧乏而空虛無益的酬报；曇花一現的勝利；長期而疲緩的复兴；千辛万苦中所冒的驚險；間不容髮地、毫無把握地、超乎意外地免于危亡——所有这一切都应该使防止另一次大战成为人类的主要急务。”

丘吉尔先生應該是了解的，因为他在战争与和平中都曾处于領導的地位，当危急存亡之秋以异乎尋常的勇敢來領導他的國家，并且在勝利中为他的國家培养了一种远大的雄心。第一次世界大战后，英國軍隊占領着整个西部亞洲，从印度边界起橫跨伊朗、伊拉克、巴勒斯坦、叙利亞直到君士坦丁堡。丘吉尔先生当时看見了一个英國的中东新帝國的幻景，但命运的决定却并非那样。現在他对未來所怀抱着的又是甚么样的迷夢呢？“战争是一个怪异的煉丹者，”現在獄中的一位我的豪爽而卓越的同事曾这样寫道：“在

它的暗室里有这样一种力量和势力会醞釀和蒸發起來，將勝利者和失敗者的計劃同樣地撕得粉碎。上次大戰結束的時候，並沒有和平會議決定歐亞兩洲的四个強大的帝國——俄國、德國、奧國和奧托曼帝國應該化為灰塵。並且俄國、德國、土耳其的革命也不是勞合·喬治、克雷孟梭或威爾遜所命令的。

當這些戰勝國家的領導人在他們的努力獲得成功的光榮而彼此會面的時候，他們將要說些甚麼呢？他們心目中的未來是怎樣的形態，他們之間意見的協調和紛歧又到怎樣的程度呢？等到戰爭的強烈情緒減退之後，並且在人們企圖回到那差不多記憶不清的和平方向去的時候，會有甚麼其他的反應呢？歐洲的地下抗敵運動和它們所解放出來的力量又當怎樣呢？千百萬身經百戰的士兵回到家去在心智上和閱歷上都更加老練了，他們將說些甚麼、做些甚麼呢？他們怎樣去配合那他們走後始終在變化不已的生活呢？蹂躪之下的、犧牲了的歐洲會發生甚麼事件，而亞洲非洲又當如何呢？像溫德爾·威爾基所描述的“億萬亞洲人爭取自由的排山倒海的浪濤”又當如何呢？所有這一切還有其他都又怎麼樣呢？尤其是，造化弄人的希奇把戲常常會推翻我們領導人所安排好的計劃，這又當如何呢？

當戰爭已有進展而法西斯國家可能勝利的危險已經減退的時候，聯合國家的領導人之中也逐漸地變得無情起來並且增長了保守思想。那四大自由和大西洋憲章儘管是含混而局限於一定的範圍，也已失色后退，而那“未來”已經越來越被意想着就是保持住“過去”。鬥爭已經採取了純軍事的形式，以物質上的實力來對抗實力，已經不再去攻擊納粹和法西斯的哲學理論了。弗朗哥將軍和歐洲小的或未來的獨裁統治者都受到過鼓舞。丘吉爾先生仍然

在对于大英帝國的概念感到光荣。蕭伯納最近宣稱道：“世界上沒有一個強國比大英帝國更徹底地沉浸于掌握霸權的思想中了。甚至‘帝國’這個名詞每當丘吉爾先生想要說出口的時候，總是梗在他的喉中。”^①

在英國、美國還有在其他地方，有許多人希望有一個和“過去”有所不同的“未來”；除非是這樣，他們還怕規模更龐大的新的戰爭和災禍就要在这次戰爭之後接踵而來。然而那些掌握權勢的人們却好像沒有受到這種意見的多大影響，要不然就是他們自己被那控制不住的力量所操縱了。在英國、美國和俄國，我們回到往昔的大規模的強權政治的老把戲去了。這被認為是現實主義和實用政治。一位美國的地理政治學權威斯派克曼教授在一本最近的書中寫道：“主持外交政策的政治家只在當正義、公平和寬容的價值有助於或不妨礙於強權的目標範圍之內的時候，才能使自己對它們關心。它們只能在爭取強權時用為道義理由的辯護工具；但若在應用時會帶來缺點，那就必須立即摒棄。爭取強權並不是為了要

① 很明顯的，英國統治階級無意於結束帝國主義時代；他們至多也不過想把他們的殖民制度加以近代化而已。在他們看來，占有殖民地是“富強所必需”，代表英國有勢力的意見的倫敦“經濟學家”雜誌在一九四四年九月十六日曾寫道：“美國對於英國、法國或荷蘭的‘帝國主義’的成見已經使得許多戰後設計家們去設想那種舊日的宗主權將不會在東南亞重建起來；而且某種形式的國際共管或將帝國政權移交當地人民的辦法將要代替那些西方國家舊日所行使的管理權。由於美國抱有這種態度而且還受到行銷最廣的美國雜誌和報紙的擁護，這正是應該把英、法、荷三國對於‘未來’的意向坦白而詳晰地加以闡明的时候了。因為三國之中沒有一國有過放棄它的殖民帝國的任何意向；而且，相反地却認為馬來亞之歸還英國，東印度群島之歸還荷蘭，法屬印度支那之歸還法國是摧毀日本共榮圈的主要部分。假使這三國任聽關於這問題的任何疑慮繼續存在於他們的盟邦美國的心中，那就會招致最不好的誤會和甚至於惡意的譴責。”（原注）

獲得道德的价值；道德的价值是用以便利于取得强权的。”^①

这种說法也許不能代表美國的思想，但一定代表了其中强有力的一部分。在華尔特·李普曼先生的想像中环繞着地球有三四个势力圈——大西洋集团、俄罗斯集团、中國集团、再后还有亞洲南部的印度—伊斯蘭教集团——这是規模更为龐大的强权政治的延續。他怎样能够看出从中会涌現出世界和平或合作是难以理解的。美國是所謂精明的现实主义和模糊的理想主义与人道主义的奇怪混合体。这些东西里的那一种將成为具有支配力量的未來趋向，或者这样混合在一起的結果又將如何呢？不管人民群众是怎样的想法，外交政策仍旧是屬於那些負責專家們的禁地，而他們通常是坚持着要延續那陈旧的傳統，并且害怕任何革新会將他們的國家拖進新的冒險中去。现实主义当然是必須有的，因为沒有一个國家能够只根据善意和想入非非來决定它的內政和外交政策的。但是如果只拘守着过去空虛的外壳而無視于或不肯去了解現在的鉄的事实，那就是离奇的现实主义了；因为这些事实不僅是政治上和經濟上的，而且还包括着廣大民众的情緒和要求。这样的现实主义比起許多人所主張的所謂理想主义还要更为虛幻，而且和今天与明天的那些問題距离更远。

地理政治学現在已經成为现实主义者的支柱。它那“核心地”和“邊緣地”的謠言也被認為可以闡明民族盛衰的神秘了。这學說發源于英國(也許是蘇格蘭?)，後來成为給納粹引路的明灯，滿足了他們独霸世界的迷夢和野心，而又把他們引到了大灾大难。部分的真理有时会比虛妄更为危險；过时的真理是会使人昧于眼前的現

① 引自“美國在世界政治中的战略”(America's Strategy in World Politics)一書。(原注)

实。后来在德国发展的H·J·馬金德的地理政治学的理论是建筑在认为文明都发展于沿着海洋边缘的大陆(亚洲和欧洲),而这些边缘地带都必须防守使其免于从“核心地”来的侵略者的压力,而这里所指的核心地就是欧亚大陆的中心地带。控制了这“核心地”就意味着统治全世界。然而文明已经不再局限于海洋的边缘了,而且它的范围和内容也有变为普遍的趋向。美洲的成长更不能与这欧亚核心地统治全世界的学说相适合。况且空中威力所带来的新因素也已经推翻了海上威力和陆地威力的均势。

抱着征服世界迷梦的德国为恐惧被包围而感到困恼。苏联怕它的敌人的联合。英国的国策久已是以欧洲的均势为根据的,并且反对欧洲有任何具支配力量的强国。对于他人的恐惧总是有的,也就是那种恐惧才导致侵略和钩心斗角的阴谋。在这次大战后将要出现一个全新的局势,有着两个支配世界的国家——美国 and 苏联——其余的都要远远地落后于他们,除非这些国家组成某种的集团。而现在斯派克曼教授在他的遗言中告诉美国说就连他们都有受包围的危险,因此应该与处于大陆“边缘地”的国家结成联盟,无论如何他们不应该阻止这“核心地”的国家(现在指的就是苏联)和边地国家联合在一起。

整个这些说法看来很聪明而又现实,其实是极端愚蠢,因为它所依据的还是那老一套的扩张势力和帝国政策与列强均势,而这就不可避免地会导致冲突和战争。因为这世界恰巧是个圆球形,每一个国家都是被其他国家所包围着的。要使用强权政治的方法来避免这样的包围,那就必须要有联盟和反联盟、扩张势力和征服。但一个国家的领域或它的势力范围无论如何广大,总有被那些留在它自己以外的国家所包围的危险;而那些国家它们自己也

怕敌方势力的这种反常的發展。擺脫这种危險的唯一方法只有征服全世界或是消滅每一个可能的敌人。我們今天正在目睹着最近这次企圖統治全世界者的失敗。是否有人从中受到教訓呢，抑或还有其他的人为野心、为种族与权势的驕矜所驅使，还要在这致命的疆場上賭一賭他們的命运呢？

在全世界的征服和全世界的联合兩者之間似乎实在沒有其他的途徑；可供選擇的中間路綫是沒有的。旧日國際間的分离和强权政治所追求的在今天已經毫無意义，而且不適合我們的环境，可是它們还是繼續存在着。國家的利益和活动已經越出了它們的國界而且与全世界有关。沒有一个國家能够閉关自守或对其他國家的政治上或經濟上的命运漠不关心。如果沒有合作，那就必然会發生磨擦，还要帶來这磨擦的不可避免的后果。合作只有在平等互利的基礎上，在提高落后國家和民族使其福利事業和文化進度达到共同的水平上，以及消除种族歧視和外力統治才能建立起來。沒有一个國家也沒有一个民族会容忍別人的統治和剝削，就是給这种办法起一个比較好听的名稱也是沒有用的。而且当世界上其他各地正在欣欣向榮的时候，他們也不会对于自己的貧窮困苦仍然無動于中。他們只有对于其他各地所發生的事情茫無所知才能这样。

这一切似乎都是很明顯的，然而長期的歷史告訴我們，人类的心智远远落后于时事的遞嬗，而且只能緩慢地使自己与之適應。自己的利益本身就應該能够促使每一國家走向这种更廣泛的合作以求避免未來的灾难，并且在尊重他人自由的基礎上建立自己的自由生活。然而所謂“现实主义者”的自身利益却太局限于过去的神話和教条，將適合于某一时代的概念和社会形态看作是固定的

而且是人性和社会中一成不变的部分，而忘記沒有一样东西像人性和社会那样善变的了。宗教的仪式和观念成为永久的定形，社会机构也变为化石般的僵硬，战争被视为生物学上所必要的东西，帝国和擴張势力被認為具有活力和進步的民族的特权，追求利潤的动机被認為支配人类关系的主要事实，还有一种信仰种族优越的种族中心主义也变成了信条，并且甚至就是沒有明說也被認為是当然的事情。这些思想之中有的是东方和西方文明所共有的；其中也有許多形成了近代西方文明的背景并从中滋生了法西斯主义和納粹主义。在道德方面，这些思想与法西斯主义者的信条之間并無很大的差別，不过后者在蔑視人类生命和所有人道主义的主張上更向前多走了几步而已。的确，人道主义虽然粉飾了欧洲的外貌如此的長久，現在却是一个在消失中的傳統了。西方的政治和經濟的机构中都存在着法西斯主义的种子。除非和这种过去的思想意識断絕，战争的勝利也不会帶來重大的变化。旧日的神話和幻想依然存在并且还被凶神們像过去一样地在追求着，我們又重走進这同样循环不已的周期中去了。

这次大战中出現了兩樁突出的事实，那就是美國和苏联在势力上和在实际与潛在的財富上的增長。苏联因为遭受了重大的破坏可能比战前要貧窮些，但它的潜在力是驚人的，它会很快地就恢复并且向前迈进。在物質和經濟的力量上，歐亞大陸中沒有一國能和它抗衡的。它已經在顯示出擴張势力的傾向，并且多少在沙俄帝国的基礎上擴展它的領土。但这究竟要达到怎样程度还很难說。社会主义的經濟并非一定会導致向外擴展的，因为它能够达到自給自足。但是其他的力量和旧日的猜忌还在起着作用，于是我們又覺察到那对所謂包圍的恐懼了。無論如何，苏联在許多年中將要忙

于医治战争的创伤。然而那擴張势力的傾向已經顯露，如果不在領土上也会向其他方面發展的。虽然近几年中苏联的發展有的已經使許多一向敬慕它的人們感到震驚，但是在今日沒有一个其他的國家在政治的穩固上和在經濟的平衡上能呈現出像苏联那样的景象。它現在的領導者們具有着無与抗衡的地位，他們对于未來的看法將要左右一切。

美利坚合众國以它的巨大生產力和組織能力震驚了全世界。这一來，它們不僅僅在战争上处于領導地位，而且也加速了美國經濟中原有的过程，并且为它們自己產生了难题，使它們絞尽了極度的心力。的确，在它們現存的經濟機構範圍之內，它們將會怎样地去解决這個問題而不致引起內部和外部的嚴重磨擦是不容易預料的。据說美國已經不再是孤立主义者了。它也是不得不如此，因为它現在一定要在某种程度上依賴于对外輸出。在它的战前經濟中那边际因素本來差不多是不值一顧的，現在則成为需要考慮的主要問題了。等到平时生產代替了战時生產的时候，所有的这些出口貨要运銷到何处才不致引起磨擦和冲突呢？还有千百万武裝軍人回家之后將怎样地加以安插呢？每一个参战國家都將面臨這個問題，但却不会达到像美國那样的程度。已經發生的巨大工藝变革將要導致大量的生產过剩或大量失業，或者可能兼而有之。任何大規模的失業都將为人所痛恨，而且也是美國政府宣布的政策中認為須要消除的。人們在如何安插退伍士兵于有利的工作崗位和防止失業的問題上已經費了不少心思。無論关于这一切的國內局勢如何，除非發生基本的变化，这总是相当嚴重，自然國際間的局勢也同等的重要。

在这大量生產的时期中，現在經濟的奇特性質竟使这个世界

上最富足最强盛的國家——美國也变为要依賴其他國家來消納它的剩余產品。在战后的一些年月中，欧洲、中國和印度对于机械和工業品都將有大量的需要。这对于美國銷售它的剩余產品必將大有帮助。可是每一个國家都將迅速地發展它自己的生產力來制造大部分的必需品，因此出口也就將趋向僅限于別处所不能生產的特种貨品了。消費能力也將受到民众購買力的限制，要想提高消費能力也需要基本上的經濟改革。我們可以想見，随着全世界上生活标准的顯著提高，國際貿易和貨物交換將會繁盛和增進的。但提高生活这件事本身就需要在殖民地和落后國家中的生產和分配上解除政治和經濟的桎梏。这就必然地會牽連到重大的变革，以及因之而發生的脫節和对于这新体制的適應。

英國的經濟在过去一直是建筑在巨大的出口業務、國外投資、倫敦市的金融領導地位和龐大的海运業務上的。在战前，英國的食品供应將近百分之五十都要依賴于進口。可能由于强有力的食品生產运动，这种依賴性現在已見減輕。这些食品和原料的輸入是必須用工業品的輸出、投資、航运、金融業務和那所謂的“無形輸出”來支付的。因此，國外貿易，特別是大量出口就是英國經濟中根本的和主要的特征了。这种經濟是通过在殖民地区施行壟断性的控制和在帝國之內用特殊安排以保持某种的平衡才維持得住的。那些壟断性的控制和布置都大不利于殖民地和屬地，而且要在老一套的形式上將它們維持到未來也不見得可能。英國的國外投資已經消失而为巨額的債務所代替了，倫敦的金融霸权也已成过去。这就意味着英國在战后的年月中必將更多地依賴它的出口業務和運輸事業。然而增加出口，甚而至于維持以往的出口水平的可能性也是受到了嚴格的限制。

英國的進口金額(再輸出者除外)在戰前自一九三六年至一九三八年，平均為每年八億六千六百萬英鎊。這進口金額是以下列各項支付的(以百萬英鎊為單位)：

出口額	478
國外投資收益	203
海運業務	105
金融業務	40
虧損	40
合計	866

由於從印度、埃及、阿根廷和其他國家(美國租借法案的除外)所借得的貨品和勞務的結果，代替那國外投資的實際收益竟是外債的沉重負擔。據凱恩斯勛爵估計，在戰結束時這些凍結的英鎊債額將達三十億英鎊。以年息五厘計，每年付息將達一億五千萬鎊。因此若以戰前的平均數為基數，英國面臨的每年不敷之數恐將大大超過三億英鎊。除非能從出口以及各種業務上增加收益來彌補，那就會導致生活標準的顯著下降。

這顯然就是左右着英國戰後政策的因素；假使英國要維持它目前的經濟，它感到它必須保持它的殖民帝國，而且必要等到萬不得已時才肯作一些枝節上的改變。它只希望在一群國家中——殖民地和非殖民地皆在其內——作一個具有支配權的合作者，要以領導者的身份在政治上和經濟上與美利堅合眾國和蘇聯這兩個巨大強國的廣大資源取得均勢。因此它的願望就是延續它的帝國，保持它所既得的一切，並且把它的勢力範圍擴張到新的區域，如泰國之類。因此英國政策的目標也是要實現它和自治領以及西歐一些小國的較緊密的結合。法國和荷蘭的殖民政策一般地是支持英

國关于殖民地和屬地的主張。荷蘭帝國实际上更是一个“衛星帝國”，沒有不列顛帝國它是不能繼續存在的。

英國政策中的这些趋向是易于理解的，因为那政策是以过去的观点和标准为依据，而且也由那些为“过去”所束縛的人們所制定的。然而在过时的十九世紀的經濟关系之內，英國今天面臨着的困难还是非常大。英國的地位終究是脆弱的，它的經濟不適合于目前的环境，它的經濟資源是有限度的，它的工業和軍事的实力也不能維持旧日的水平。为了維持那种旧时經濟而拟定的那些办法中有着本質上的不穩定性，因为那些办法會導致不断的冲突，導致缺乏安全，并且会增加屬地的惡感。这些都会使未來的情況对于英國还要更加危險。这是很可以理解的，英國人想要維持甚至还想提高旧时生活标准的願望，就得依賴那受到保护的英國出口市場和被控制着的那些供应原料和廉价食品的殖民地和其他地区。这就意味着英國的生活标准必須維持，甚至以压低億万亞非兩洲人民的生活僅僅到足够生存或更低的水平为代价也在所不惜。沒有人想要降低英國人的生活标准；但很明顯的，亞非兩洲人民也永远不会同意把他們自己的生活保持在人类最低生活水平以下來維持这殖民地經濟。英國(在战前)每人每年的購買力据說是九十七英鎊(在美國更高得多)，而在印度还不及六鎊。这种巨大的懸殊是不可容忍的，而且实际上殖民地經濟收益的遞減归根到底連統制的國家都將遭到不利。美國对这种情形已經清楚地認識到了，所以他們希望通过工業化和自治來提高殖民地人民的購買力。甚至在英國也有認識到印度工業化的必要性的，并且孟加拉大飢荒也促使許多人热烈地想到了這個問題。但英國政策的目标是在英國控制之下發展印度的工業，并且使英國工業处于优越的地位。

和其他亞洲國家一樣，印度的工業化必然是要實現的；唯一的問題只在於實現的速度。但是印度的工業化是否能與任何形式的殖民地經濟或外國控制相適應却很成疑問。

像今天這樣的大英帝國當然不是一個地理上的單位，也不是一個有效的經濟或軍事單位。它是一個歷史的和感情上的單位。感情和古老的聯系仍然是重要的，但在長期的過程中就不見得會超越其他更為重要的問題。甚至這種感情關係也僅僅適用於在種族上與英國人相似的某些地區。這當然不適用於印度或英帝國的其他處於附屬地位的殖民地，那里的情形是適得其反的。就對南非洲的波耳人來說也不適用。在主要的自治領中微妙的變化也正在發生着，這種變化削弱了它們和英國傳統上的聯系。在這次戰爭中，工業規模大為發展的加拿大是一個重要的勢力，它和美國緊密地聯接在一起。它已經發展了一種膨脹着的經濟力量，在某些方面它將妨礙英國的工業。澳大利亞和新西蘭的經濟也正在擴張之中，並且正在体会到它們並不屬於大英帝國的歐洲體系，而是屬於太平洋上的亞美體系，而在这亞美體系中，美國可能要發揮主要的作用。在文化方面，加拿大和澳大利亞也逐漸地被吸引着趨向美國。

目前英國對殖民地的看法並不能與美國的政策和擴張的傾向相適應。美國需要一些出口貨的自由市場，對於其他國家的限制或控制這些市場的企圖是不會贊成的。他們需要亞洲千百萬人民的迅速工業化和到處的較高的生活標準，這並不是為了感情作用，而是為他們的剩餘物資尋找銷路。英美之間在出口業務和海运業務上的磨擦似乎是不可避免的。美國因現在擁有豐富的資源而想建立世界上的空中霸權，這是英國所憤恨的。美國可能贊成有一個獨

立的泰國，而英國則願意它成为一个半殖民地。这些以它們目标中各自的經濟性質为根据的相反見解普遍存在于整个的殖民地区了。

在英國今日所处的特殊情形之下，它政策中的目的在于有一个親密完整的联邦和帝國，这是可以理解的。然而事实的邏輯和世界的趋向以及自治領中民族主义的增長和帝國殖民地的分裂傾向都对它不利。企圖在旧的基礎上重建起來，繼續去幻想那已經消逝了的時代，还要夢想和高談帝國和那些布滿全世界的壟斷，这对英國說來是比較其他國家甚至更为不智和短見的政策，因为那會使英國在政治上、工業上和金融上掌握霸权的原因大部分已經消失了。虽是这样，英國已經曾有过、而且現在还有着卓越的品質——勇敢和團結一致的意志，科学、建設上的才干和善于適應的能力。这些和它所具有的其他品質非常有效地使一个國家变为偉大，并使得它能够克服所遭遇到的危險和灾难。因此，如果轉变到一个不同而比較平衡的經濟制度，它可能应付得了它那些重大而緊急的問題。但如果它还像旧时一样企圖繼續有一个帝國粘附于它，并且供养着它，那就很可能不成功。

还有許多問題不可避免地有賴于美國和苏联的政策和它們兩國之間以及与英國的協調或矛盾到如何程度而决定。每个人都在高喊着，为了世界的和平与合作，三强團結是有必要的；可是裂痕和分歧在每一階段上甚至在战争期間都透露了出來。無論未來的情勢如何，顯而易見，美國的經濟在战后將是強烈地擴張性的，而且它的后果也是差不多有爆炸性的。这会不会導致某种新的帝國主义呢？果真如此，那就是又一次的悲剧，对美國說來，它是有力量而且有机会对未來起帶头作用的。

苏联的未來政策还是隱藏在神秘之中，但是也已經漏出了它的一些端倪。它的目的是要在鄰近它边境得到許多友好的、附屬的或半附屬的國家，越多越好。虽然它为了建立某种世界性的組織而和其他國家合作，但它更有賴于在無懈可击的基礎上建立起它自己的力量。因此，推想起來，其他的國家只要能够的話，大概也可能这样做。这对于世界合作并非一个可以乐观的前奏。苏联和其他國家之間並沒有像英美間那样的对于出口市場的爭夺。然而分歧却是更深，他們各自的观点距离更远，彼此的猜忌甚至在共同作战的努力之中也沒有減輕过。这些分歧如果繼續增長，美國和英國势必至于尋求相互結合和相互支援來对付苏联集团的國家。

在这种局面中，亞非兩洲的億万人民將处于什么地位呢？他們变得愈來愈意識到他們自己和自己的命运了，并且同时也有了世界意識。他們中的多数人都很关心世界时事的演变。他們对于每一个动态或事态的測驗都不可避免地是这样的：它会有助于我們的解放嗎？它会終止一國对另一國的統治嗎？它会使我們能够自由地过着我們所選擇的生活而与別的人合作嗎？它会給一切民族和每一个民族中的各集团帶來平等的权利和均等的机会嗎？它能提供諾言來早日扫除貧困和文盲而帶來較好的生活条件嗎？这些思想都是民族主义的，但这种民族主义并不企圖統制或干涉別人。他們欢迎对于世界合作和建立一个國際秩序的一切嘗試，但他們怀疑而不放心这会不会是那旧日霸权的另一种方式的延續。亞非兩洲大部分都是覺醒了的、心怀不滿的、情緒激昂的人类，他們再也不願意忍受目前的現狀了。亞洲各國之中，情况和問題虽大有差別，但在这整个廣大地区之內，在中國，在印度，在東南亞，在西部

亞洲和那些阿拉伯國家都有着共同的情感联系和無形的鏈鎖將他們联系在一起。

当欧洲还在落后而常陷于黑暗时代的时候，亞洲代表着人类的進步精神已經有一千年以上了。一个时代接着一个时代的輝煌文化在那里繁盛起來，文明和权势的偉大中心也成長了。約在五百年前，欧洲才得复兴，于是緩慢地向东西兩方發展，一直經過了几个世紀才在权势上、財富上和文化上成为世界握有霸权的大陸。是不是这种演变有一种循环周律，而現在正是在逆轉的过程中呢？威力和权势的确已經更向远在西方的美洲和东欧方面移动，而这东欧根本上就几乎不是欧洲遺產的一部分。此外在东方，西伯利亞也有了驚人的發展，并且其他的东方各國变革和飛躍進展的时机也成熟了。未來还会有冲突呢，还是东西之間可以有一种新的平衡呢？

然而這個問題只有那遙远的未來才能加以決定，望前看得太遠是沒有甚么用处的。現在我們还不得不負起眼前的重担和应付那使我們陷于困苦的許多問題。在印度的這些問題的內部，也和許多其他各國一樣，還存在着真正的爭點——不僅只在于建立十九世紀歐洲类型的民主制度，而且也在于影响遠大的社会革命。民主制度本身已經陷于仿佛不得不加以变革的情势，因此在那些不贊同变革的人們当中，对于民主制度的是否可行就產生了怀疑和否定，而这样一來就導致法西斯主义的傾向和帝國主义观点的延續。所有我們印度現时的問題——教派或少数派的問題、印度王公、宗教团体和大地主的既得權益，还有英國在印度的政权和工業的根深蒂固的權益——这一切最后都变为社会改革的反对者。由于任何真正的民主制度都好像一定会引起这样的变革，于是民

主制度的本身也被反对而被認為是不適合印度的特殊情况。所以印度的問題，尽管有它一切外表上的多种多样性和与众不同，其实在本質上也和战争所暴露出來的中國或西班牙或其他欧洲許多國家以及別处的問題全是同一性質的东西。欧洲的許多抗敌运动反映着这些矛盾。到处的旧日社会力量的均衡都已被推翻了，在新的均衡还未建立以前，总会有緊張、困难和矛盾的。从这些当前的問題中，我們被引到我們这时代的一个中心問題：这就是，如何使民主制度与社会主义結合起來；这也就是如何保持个人的自由和創造性，而同时在國家和國際方面对于國民經濟作集中的社会管理和計劃。

十三 自由与帝國

美國和苏联似乎注定了都要在未來扮演重要的角色。它們彼此間的差別比任何兩個前進國家之間所可能有的差別几乎多得不能再多，甚至它們的缺点也是方向相反的。單純政治上的民主制度所有的一切弊病在美國是很顯著的；而由于缺乏政治上的民主所產生的一些弊病在苏联也存在着。然而它們也有許多共同之点——生动有力的人生觀和丰富的資源、社会的流动性、沒有中世紀的背景、对科学与科学应用的信仰，还有給予人民的普及教育和机会。在美國，尽管个人的收入大相懸殊，但是沒有像多数國家中的那种固定階級，而有一种平等的精神。在苏联的过去二十年中，最突出的大事是群众教育和文化方面的驚人成就。这样看来，这两个國家都具备了一个前進的民主社会所必不可少的基礎，因为沒有一个这样的社会是能够建筑在以少数优秀知識分子來統治無知而冷漠的民众那种制度上面的，而且也沒有这类的优秀分子竟

能够長期繼續統制着有高度教育和文化程度的人民。

在一百年前，德·托克維爾談到那時的美國人曾說過：“如果民主的原則在一方面沒有誘導人們去為科學而研究科學，它確在另一方面大大地增加了那些科學研究者的人數。……各種永久不平等的條件使得人們將自己局限于只在抽象真理上作自負而毫無實益的探索；民主的社會條件和制度則為人們尋求切身而有用的實際科學成果準備下條件。這種趨勢是自然而不可避免的。”自此以後，美國已經有了發展和改變，而且成為多種民族的混合體，但它本質上的特性還在延續着。

美國人和俄國人還有一個共同的特性，那就是他們沒有背着“過去”的重擔，而這種重擔是曾經壓迫過歐亞兩洲而且在很大程度上限制了它們的活動和衝突。美國人和俄國人當然和我們一樣地誰也不能逃避現在這一代的可怕的重擔。但若與其他的民族相提并論，它們的過去是比較清楚的，而在他們走向“未來”的旅程上，阻礙也比較地少。

由於這種情形，結果，他們能夠在和其他民族接近時不至于帶着那種久已建立起的帝國主義國家和別人接觸時經常連帶着的互不信任的背景。這並不是說他們的過去就沒有各種缺點、污點和猜疑。美國人有他們的黑人問題不斷地在譴責着他們所自詡的民主和平等。俄國人也必須拭去東歐舊恨的記憶，而且目前的大戰也正在增加着這種舊恨。然而美國人容易和其他國家交友。俄國人則差不多完全沒有種族的歧視。

多数的歐洲國家都充滿着他們相互間的仇恨、過去的衝突和不公平。帝國主義的國家中更不可避免地加上了那種被統治者對它們的深切憎惡。英國由於它那長期帝國主義統治的歷史，它的

包袱是最重的。由于这一点，或者是由于民族的特性，英國人总是不坦率而孤高自賞，并且不容易和別人結交朋友。在國外他們不幸地却被人們以他們的官方代表來衡量，而這些代表們很少是他們的自由主義和文化的旗手，並且往往是裝着紳士架子而貌為虔誠的。這些官員們都有招致他人仇恨的特殊伎倆。幾個月前，一個印度政府的秘書寫給在拘押中的甘地先生的一封信就是存心表示傲慢的事例，大多數的人們都視此為對印度民族蓄意的侮辱。因為甘地先生恰是印度的象征。

未來會怎麼樣呢？是另一個帝國主義時代呢，還是國際合作或世界聯邦的時代呢？天平是傾向於前者的，舊日的論辯又被人們重復起來了，只是沒有已往的那樣坦直。人類的道德要求和人類的犧牲竟用於卑鄙的目的，統治者們把人類的美德和尊嚴利用在邪惡的目的上，而且還要從人民的恐懼、仇怨和虛妄的野心中取得好處。在古代，他們談到帝國的問題一向是比較坦白的。修昔第底士在論及雅典的帝國時曾寫道：“我們不使用動聽的言辭來說我們之所以對這帝國有應得的權利，乃是因為我們獨力打倒了蠻族，或是因為我們為我們的臣屬或為文明冒過存亡的危險。和個人一樣，國家是不能因準備保衛自己的正當安全而受譴責的。例如我們現在來到西西里，這也正為的是我們自己的安全。……正是‘恐懼’才逼使我們緊抱着我們那在希臘的帝國不放；也正是那‘恐懼’才驅使我們，加上朋友的幫助，來到此地處理西西里的事務。”他在談到雅典屬地的貢賦時又說：“獲取貢賦也許像是罪惡，但若弄而不取那就真是愚蠢了。”

雅典的歷史充滿着各種教訓，那就是：民主政體與帝國的矛盾，民主國家對屬地施行暴政，以及那帝國迅速地衰落滅亡的種種

教訓。沒有一個高唱自由和帝國的人在今天為自己辯護能像修昔第底士講得那樣地恰當而動人了：“我們是文明領導者，人類的先鋒，能和我們交際往來是人類所能賜與的最高幸福。來在我們的勢力範圍之內不是隸屬而是權利。盡東方所有的財富也不能抵償我們所賜與的那些可寶貴的東西。所以我們盡可以使用着流到我們這裡的資產和錢財愉快地進行工作，而且確信儘管他們竭力在報答我們，我們仍然是債權者。因為通過努力和痛苦以及在許多次戰場上我們已經發現了人類權利的秘密，也就是幸福的秘密。人們曾用了許多的名字來猜測這個秘密；但是只有我們才從學習中認識了它，並使它適用於我們的城市。我們所用來認識它的那個名字就是自由，因為它教導了我們為人類服務就是得到自由。難道你們還不知道，為甚麼人類中只有我們不以自私自利為條件而是以對自由的大無畏信心來頒賜我們的恩惠嗎？”

在今天自由和民主被那樣高聲地宣揚着但卻只限于某一些人才能享受的時候，他所說的這一切還是听着同樣耳熟。他所說的也有真理，也有悖於真理的。修昔第底士不知道其餘的人類，他的眼光只限于地中海的各國。他為他那有名的城市的自由而感到自豪，贊美自由是幸福和人類權力的秘密，卻沒有認識到其他的人們也在渴望這種自由。自由愛好者的雅典劫掠了並且毀滅了彌羅斯，殺盡了所有成年的男子，把婦孺賣為奴隸。甚至正當修昔第底士寫述這帝國和雅典的自由的時候，帝國已經潰滅，而自由也一點都不存在了。

這是因為長期地把自由權和統治權與奴役制結合在一起是不可能的；總有一方要壓倒另一方，而帝國的威望與光榮和它的崩潰在時間上也相隔不久。在今天比較在任何已往的時候自由更是不

可分割的了。跟着伯里克理斯贊揚他那可愛的城市之后不久，就是那座城市的陷落和斯巴達駐軍的占領亞克洛坡利斯。然而他所說的話仍然使我們感動，因為他們對於美、智慧、自由和英勇的愛好不僅適用於他那時候的雅典，而且也適用於世界的較大範圍。“我們是美的愛好者卻沒有奢侈，是智慧的愛好者卻沒有失去丈夫氣概。財富給我們的并不僅僅是驕矜的材料而且是成就的機會；我們不以承認貧窮為耻辱，但不去努力克服貧窮才是真正墮落。……我們不僅是只从那聽熟了的論證——戰場上顯出威風是如何地正大和高尚——之中，而且要从我們這偉大城市里日常所見的生活上的熙攘景象之中來吸取力量，我們一見這城市就愛上它；還要記住所有這城市的偉大是得力於人們具有戰士的無畏精神，智者的對他職責的認識，和仁者在處事中的自律——得力於那些縱使在任何嚴厲的考驗中遭受失敗仍以不得為這城市盡職為耻辱，而情願以犧牲性命作為最高貢獻的人們。因此他們獻身於這共和政治而每人獲得為自己作紀念的不朽榮譽，同時還造就了一個最為偉大的陵墓，這并非用以安放他們遺骸的陵墓，而是人們心靈中的一個家，他們的光榮在其中歷久常新，遇到適當時機就鼓舞起言論和行動。因為這整個世界就是名人們的陵墓；他們的事跡并不是僅僅雕刻在他們鄉土中的石碑上的，而是長存遠屆，不用有形的標志而是交織於其他人們生命之中的。現在輪到你們的就是要和他們所曾做過的來競賽；而且既然知道幸福的秘密就是自由，而自由的秘密就是勇敢的心，所以遇到敵人來進攻的時候就不要站在一旁懶洋洋地作壁上觀。”^①

^① 這段引用修昔底士的話摘錄自阿弗利·齊麥恩（Alfred Zimmern）所著“希臘共和國”（The Greek Commonwealth）（一九二四年版）。（原注）

十四 人口問題。出生率的降低和民族的衰微

五年的战争已經引起了巨大的人口变化和移动，这規模之大概能是歷史上过去任何时期所不能比拟的。除了战争中几千万的伤亡，尤其是在中國、俄國、波蘭和德國的伤亡之外，成群的人們都已从他們的家鄉和祖國被赶走了。有的是为軍事的必要，有的是为劳动的需要，有的是被强迫疏散，还有的是敌軍進攻前逃亡的大批难民。甚至在大战前，由于納粹政策的关系，欧洲的难民問題已經达到了駭人的嚴重程度。然而若与战争的發展情形相比，这些就变为黯淡無光而不足重輕了。撇开战争的那些直接影响不談，欧洲的人口变动大部分是由于納粹政权所推行的那別有用意的人口政策。他們顯然地曾經殘殺了几百万的犹太人，并且在所占領的許多國家中破坏了人口的完整性。在苏联，好几百万人已經东移到烏拉尔山那一面的新地区上从事垦業，这好像是永久性的。在中國，据估計有五千万人已經流离失所。

無疑地，总要努力設法使这些人們或是才遺者們还鄉，并為他們办理善后，然而这任务的复雜性是非常巨大的。許多人願意返回他們的故鄉；也有許多人可能情願停留在他的新環境內。另一方面，由于欧洲政治变动的結果，人口似乎可能还有更多的移动和流轉。

比較意义更为深長而又影响更为远大的是那一部分屬於生理上的和生物上的变化，而这变化正在迅速地改变着世界的人口。工業革命和現代技術的發展引起了欧洲人口的急遽增長，尤其是在欧洲的西北部和中部。随着这技術的向东傳布到了苏联，再加以新經濟制度和其他因素的幫助，这些地区的人口甚至增長得更

为驚人。这种技術的向东廣泛傳布，配合上教育、衛生設施和公共衛生的改善，正在繼續不已，而且將要普及于亞洲許多的國家。有些國家，例如印度，決不需要更蕃盛的人口，若是人數較少反会更好一些。

同时在西欧，在人口方面却已經开始有了相反的过程，出生率下降的問題逐漸更加嚴重。这种趋势似乎是普遍的，而且影响了世界上多数的國家，只有像中國、印度、爪哇、苏联这一些國家是顯著的例外。这在先進的工業國家中最为突出。法國的人口在多年前就已停止增長，而且現在正在緩慢地下降之中。英國的出生率自从前世紀的八十年代起就已經顯示出穩步的下降，而且現在除了法國之外在欧洲是最低的了。希特勒和墨索里尼在德意兩國尽力提高出生率也只獲得暫时的效果。在北欧、西欧和中欧，这种下降情形比較南欧和东欧（苏联除外）更为顯著，但是类似的趋势在所有这些地区中都是顯而易見的。除苏联不計外，欧洲的人口，按照目前的趋势，到一九五五年左右达到最高峰之后就將开始下降。这与那將使这下降趋势更加惡化的战时損失并無关系。

另一方面，苏联正在迅速地增加它的人口，到一九七〇年可能达到超出二億五千万之数。那些由于战后的因領土变更而增加的任何人口还没有包括在內。这人口的增加連同技術上的和其他种种的進步，不可避免地使苏联成为欧亚兩洲中具有支配力量的強國。在亞洲，大部分还有賴于中國和印度的工業發展。它們的龐大人口是一种負擔也是弱点，除非这些人被適当地在生產方面組織起來。在欧洲，过去的那些強大殖民國家的擴張和侵略的階段顯然肯定地已成过去。它們經濟和政治的組織和民族的技巧和才能可能还会使它們在世界局势中占一个重要位置，但是它們將要逐漸

地不能算为第一等強國了，除非它們組織成为一个集团來發揮作用。“任何欧洲西北部和中欧的民族要想重行和世界挑战都似乎不像是可能的了。由于技術文明傳播到更急速地壯大的民族，德國和它的西方鄰國們同样地都已經过了它的全盛时期，而不能成为支配世界的強國了。”^①

技術和工業的發展已經把权力帶給一些西方的民族和國家。这种权力的來源如果始終只被几个民族所壟斷似乎極不可能。因此欧洲所行使于世界大部分地区中的政治和經濟上的支配权不可避免地一定会迅速衰落，而欧洲也將不复成为欧亞兩洲和非洲的神經中樞了。由于这种基本的原因，老大的欧洲列强在思想和行动上將會注重到和平和國際合作，并且还会尽可能地避免战争。既然侵略差不多必然要導致灾禍，它也就不再有誘惑力了。但是那些仍然拥有着支配力量的世界列强，并無这样的与人合作的要求，除非是道义上的要求，然而道义上的要求是很难得与权力結合在一起的。

这出生率廣泛下降的現象究竟是由于甚么原因呢？避孕剂使用的增加和对于有節制的小家庭的願望可能發生一些影响，然而一般公認这也沒有任何重大关系。在爱尔兰这天主教國家中，避孕剂想來是不大使用的，而出生率的开始下降却比其他國家还要早。可能西方日益盛行的晚婚是原因之一。經濟的因素可能也有过一些影响，但这也不見得是重要的理由。人所共知，窮人中的生

① 摘錄諾德斯坦(Frank W. Notestein)在一九四四年四月号的美國“外事”雜誌(Foreign Affairs)中关于“战后欧洲的人口和列强”的評論。國際劳工局也在一九四三年發布过古利舍尔(E. M. Kulischer)关于“欧洲人口移动”(The Displacement of Population in Europe)的論文。(原注)

殖一般地都較富人为多，而鄉村地区的生殖也是同样地比城市蕃盛。較小的集团能够保持較高的水平，个人主义的發展則減低了集团和民族的重要性。海尔登教授告訴我們說，一般的成例是，在大多数文明社会之中，某一特种社会所認為可欽佩的类型，都比一般民众生殖較少。所以这类的社会在生物学上來講就似乎是不穩定。大家庭往往是与較低的智慧相联系的。經濟上的成就是被認為和生物上的成就背道而馳的。

关于出生率下降的基本原因，我們还似乎知道得很少。虽然許多次要的理由曾有人提出过。但是很有可能，其中存在着一定的生理上的和生物上的理由——工業化社会的生活和他們所居的环境。营养不够的飲食，酒精中毒，神經衰弱或一般的健康不良（精神的和肉体的），对生殖都有影响。然而疾病蔓延和每飯不飽的社会，像印度那样的，还是蕃殖得令人可驚。也許現代生活的緊張和吃力，無止境的競爭和煩惱，也会使生殖下降。也可能离开那賜予生命的土壤是一个重要的因素。即使是在美國，農業工作者的生殖能力比起職業階層的还不止超过兩倍。

大概那最初从西方發展而傳播到其他各处的那种近代文明，尤其是它那主要特征的都市生活，產生了不穩定的社会，从而逐漸喪失了它的生命力。生活在多方面有了進步，可是又失去了它的控制力；它变得更不自然而逐漸地衰退了。兴奋剂愈來愈成为需要——催眠或帮助执行其他天然官能的葯剂、以有害全身而換得暫時快感的適口飲食、刺激感官以求一时愉快和兴奋的特殊方法——兴奋一过，随之而來的就是反动和空虛的感觉。尽管它具有輝煌的表現和真正的成就，我們却創造了一种含雜着某些虛假东西的文明。我們所吃的是以肥料代用品所制成的代用品食物，

我們沉溺于代用品的情緒之中，而我們人與人之間的關係都是只在表面而絕少深入。廣告家是我們這時代的象徵之一，用盡他那聒聒不休的努力來欺騙我們，麻痺我們的知覺能力，引誘我們去買不需要的和甚至有害的東西。我並不是為了這些事情而在歸咎別人。我們都是這時代的產物，還帶着我們這一帶的特徵，同樣地都有受贊譽或受譴責的資格。誠然，我也和任何別人同樣是既為我所欣賞又為我所批評的這文化的一分子，而且我的習慣和思想方式也受到這文明的制約。

近代文明究竟出了甚麼毛病，竟會在根本上發生這些不生育的現象和種族的衰退呢？然而這並不新奇，從前也發生過，歷史上充滿了這種先例。羅馬帝國衰微時的情形更壞得多。是否有一個周期循環在支配着這種內在的衰退呢？我們能否尋出那些原因，並把它們加以消除呢？近代的工業制度和資本主義制度不能算是唯一的原因，因為就是沒有它們，衰退也常常有過。但是頗有可能，按照它們現有的各種形式，工業制度和資本主義制度確會產生一種環境以及一種物質上的和精神上的氣氛，以有利于那些原因發揮作用。如果這基本原因是一些精神上的東西，一些會影響到人們思想和精神上的東西，那就是難以捉摸的，雖然我們還可以設法去了解它或是直覺地去意識到它。但是有一件事實似乎是突出的：離開土壤，離開大地，對個人和種族都是有害的。大地和太陽是生命的泉源，我們若是長期地離開它們，生命就會開始衰退。近代工業化的社會已經失去了和土壤的接觸，而且體驗不到大自然所賜予的歡樂和那由接觸到“大地”所得來的容光煥發的健康。他們也談論着大自然的美，而且偶爾也在周末出去尋幽探勝，同時還在鄉下地方亂拋下他們自己的不自然的生活的產品，但是他們不能

与大自然灵感相通，或体会到自己是它的一部分。大自然之所以成为可供觀覽和欣賞的东西乃是因为他們听說是如此，看过之后發了一声松快的長嘆，又回到他們日常的去处了；这就恰恰好像他們想要欣賞某些古典的詩家或作家，等到嘗試發生厭倦，又回到他們所愛讀的用不着劳心的小說或偵探故事上去一样。他們不像古代希臘人或印度人那样是大自然的兒女，而只是陌生人來对不大知道的远親作局促不安的訪問。因此他們體驗不到大自然的丰富生活和無窮变化中的愉快，而且也體驗不到我們祖先自然而然所得到的那种热烈活潑的情感。这还能怪大自然把他們当作不需要的非親生兒女看待嗎？

我們不能回到那古代泛神論的人生觀去，但是或者我們仍然可以領悟到大自然的神秘，傾听那生命和美妙的歌声，并且从它那里汲取生命的力量。那种歌曲并不是只在特別的地点中歌唱，只要懂得听，我們到处都听得見。但是还有某些地方連那沒預备听它的人們都能被迷住，它來的时候就好像远处有力的風琴傳來的深沉音調。在这些得天独厚的地点之中有一处就是克什米尔，在这里常有着美妙可爱的情景和一种魔力在偷襲着人們的感官。法國的学者富舍先生在描寫克什米尔的文中說：“我可以進一步來講我所信以为是的这克什米尔特殊誘惑性的真正原因嗎？这种誘惑是人人都在追求的，甚至那些不打算分析它的人們也在追求。这不可能僅只是由于它有美丽廣大的森林，清澄瑩澈的湖沼，輝煌雄偉的雪峰，或是在那凉爽空气之中無數溪流發放出來的悅耳的潺湲之音。也不能只因为它那壯麗庄嚴的古代建筑，虽然那馬坦德的廢墟高傲地立在他們喀利瓦的船头像海角上的希臘神庙一样，还有由十塊石头雕成的巴亞尔的小神龕与萊錫克拉第斯的歌

舞隊紀念物同樣地完美。我們甚至也不能說这是由于藝術和風景的結合，因为奇妙环境中的精美建筑在許多其他國家中也是可以找到的。但是那唯有在克什米尔才找得到的是这美好的藝術和風景兩者結合在那被一种神秘的人生赋予生气的大自然的当中，而这神秘的人生懂得如何附在我們耳边切切私語，使我們这些异教徒心旌搖搖，而且領着我們，有意或無意地回到詩人所咏嘆的那些过去的歲月，那时世界还在青春，那时

“地上的天

遨游憩息于群神之間。”^①

但是我的目的并不是要贊美克什米尔，虽然我对它的偏爱有时会把我引入歧途。我也不想提倡那种贊成泛神論的論証，虽然我的一个到了相当程度的异教徒足以使我相信，稍帶一点异教徒的色采是于心身都有益的。我的确認為生命若与土壤完全隔絕，終久必將枯萎。当然这样的完全隔絕也是罕有的，而大自然的發揮作用也需要它的时间。然而和那賜与生命的因素愈离愈远总是近代文明的弱点。近代資本主义社会的競爭和唯利是圖的特性、对財富高于一切的崇拜以及許多人連續不断的緊張和缺乏安全感等等都加重了思想上的不健全，而且產生了神經病的状态。比較更健全而更均衡的經濟制度或能導致这些情况的改善。即使如此，还是需要与土地和大自然有更大和更生动的接触。这不是說要回到那字面上完完全全的旧的狭义的土地，也不是退到原始的生活方式。那种医治方法可能比原來的疾病更坏得多。用一种使男女們尽可能地和土地接触，并且提高鄉村地区文化水平的方法，

^① 見“健陀罗的希臘—佛教藝術”(L'art greco-bouddhique du Gandhara)。(原注)

來將現代工業組織起來，總該是可能的。鄉村和城市應該在生活的舒適上彼此接近，使兩者都有為發展身心的充分機會和一個丰满而全面的人生。

我毫不懷疑，只要人民想這樣做，這總是能夠做得到的。在目前就是沒有那樣普遍的要求，而且我們的精力又被轉移到（彼此互相殘殺尚不在其內）製造代用的物品和代用的娛樂品上去了。我對於很多的這些代用品並無基本上的反對，而且認為有些肯定地是適宜的，只是這些東西會占去了那些往常本來可以更好地加以利用的時間，而且也會給予人生以一種不正確的遠景。人造肥料在目前需要甚廣，我也認為這些東西在它們自己的特殊的用途上自然是好的。然而我總覺得奇怪，人們在熱心於人造產品的时候竟忘記了天然的肥料，甚至於把它浪費和拋棄。只有中國，作為一個民族，有過那種健全的常識能充分利用這天然的材料。有些專家們認為，人造肥料固然能產生速效，但是因為奪去了土地中蘊藏的主要成份，它是會削弱地力的；並且這一來，土地就積漸變為更加饒瘠。現在對於土地，也和對於我們個人的生活一樣，太像是把蠟燭的兩端同時燃點。我們用驚人的速度取用大地的寶藏，而極少甚或沒有補還給它什麼。

我們感覺到自豪，因為我們日益增長中的能力幾乎使任何東西都能在化學實驗室中製造。我們曾從蒸汽時代前進到電氣時代，而現在我們又到了生物化學工業的和電子的時代了。社會科學的時代隱隱約約地在前景中呈現了，我們希望它會解答那些使我們感到不少困難的許多中心問題。我們也聽說，我們正在鎂鋁時代的門口，因為這兩種金屬產量極富而且分布普遍，對於任何人都是不會缺乏的。新的化學正在為人類建立新的人生。我們好像是到了

人类动力資源大量增加的边缘，而各种各样划时代的新發現也將要出現于最近的將來。

这一切都是極令人感到安慰的，然而疑慮又爬上我的心头。我們所以遭受灾难并不是由于缺乏动力，而是由于錯用了我們所拥有的动力，或是沒有適当地去应用它。科学提供了“动力”，但它依然是与人無关的，沒有目标的，而且对于我們如何应用那它所提供我們使用的知識几乎是漠不关心的。科学可能繼續不断地取得成就，然而如果它过份地藐視大自然，大自然也許会对它玩弄一个巧妙的报复。虽然生命在外表上似乎顯著壯大，但它可能因为缺乏科学所未發現的某种东西而在內部逐漸衰退。

十五 理解旧問題的新途徑

現代思想，那是說較好类型的現代思想，是實踐主義的和實用主義的，倫理的和社會的，利他主義的和人道主義的。它是受那為了改善社會的一種實踐的理想主義所支配。推動這現代思想前進的那些理想就代表着這時代精神，也就是“瑜伽達磨”。這現代思想已經大部分拋棄了古代人們的哲學理解，拋棄了他們對於終極真實性的探索，並且也拋棄了中世紀的虔誠主義和神秘主義。人道主義是它的神而社會服務就是它的宗教。這種概念可能並不完整，因為每一時代的思想都會被當時的環境所限制，而每一時代都會把某些局部的真理當作打開一切真理之門的鑰匙。每一世代和每一民族都受到幻覺的影響而以為他們對於事物的看法是唯一正確的，或者無論如何也是最接近於正確的。每一種文化都有它一定的價值，而那價值却受着這文化的局限和制約。被這文化所支配的人們，認為這些價值是當然的而且是永久有效的。由此可見

我們那些現代文化的價值也可能不是永恒的和最終的；不過這些對於我們却有基本的重要性，因為它們所代表的是我們所處的這時代的思想和精神。少數看到未來的先知先覺者，可能對人類和宇宙有一種比較完整的遠見。他們是具有一種生命力的人物，而一切真正的進步也就從而產生。絕對大多數的人們，甚至連這些現代的價值都沒有領會，雖然他們可能也在濫用流行的術語談論問題，並且他們的生活為“過去”所束縛。

因此我們的動作必須與我們所處的時代中那些最高理想調和一致，雖然，我們也可能有所補充或按照我們的民族天才而加以改造。那些理想可以分為兩大類：人道主義和科學精神。這兩者之間是有過表面上的矛盾，不過目前的巨大思想劇變和它對於一切價值的懷疑也正在消除這兩種認識之間的、以及那科學的客觀世界與內在的精神世界之間的舊時界限。人道主義和科學精神之間正在滋長着一種綜合性，因而產生了科學的人道主義。科學固然是緊依着事實，但也發展到了其他領域的邊緣，或者，無論如何也已經不再輕蔑地否定它們的存在。我們的五官和這五官所能覺察的，很顯然窮究不了這宇宙的一切。在過去二十五年中科學家對於這有形世界的看法已經有了深刻的改變。科學一向把大自然看作幾乎與人類無關。但是現在詹姆士·金斯爵士却告訴我們科學的精髓是，“人類不再把大自然看作是與自己判然各別的東西了。”因此那曾使奧義書的思想家們陷于苦悶的舊問題又出現了：怎樣能認識這知者呢？怎樣能使那看見外界事物的眼睛看見自己呢？而且如果外界是內心的重要部分，我們所覺察的或所想像的東西只是我們思想的具体化，而且宇宙和大自然、靈魂、思想和肉體、超越物質的和內在的這一切本質上都是一體的話；那麼我們在這有

限度的思想範圍之內如何能够客觀地去理解这奇偉的造化安排呢？科学已經开始触及这些問題——虽然这些問題可能在規避着它——而現在最精勤的科学家还是古代哲学家和宗教家的原型。爱因斯坦教授說：“在我們这唯物主义的时代中，嚴肅的科学工作者是唯一最富于宗教性的人。”^①

在上述的一切之中好像是有一种对于科学的坚定信心，然而又担心这單純研究事实而無目的的科学不够用。难道科学提供了这許多的生活所必需的东西竟沒有注意那人生的意义嗎？有一种想在現實的世界和精神的世界之間求得協調的企圖，因为越來越明顯，对前者的过份偏重正在摧毀着人类的精神。曾使古代哲学家們陷于苦悶的問題，又以不同的形式和关系被提出了：怎样使世界上的表面現象的生活和个人內心的精神生活協調一致。医生已經發現囫圇地处理个人的身体或社会的整体是不够的。最近几年中，医务工作者們熟悉于現代精神病理学的發現，已經放弃了器官疾病与官能疾病互相对立的学說，而更着重于心理的因素。“医治疾病的最大錯誤，”柏拉圖曾寫道：“就是其中有專治肉体的医生又有專治灵魂的医生，其实二者是一体而且不可分的。”

爱因斯坦，这位最杰出的科学家告訴我們，“人类的命运在今天比起歷來更要有賴于它的道德力量。达到快乐和欢娛境界的途徑就是在任何地方都要通过絕欲和自制。”他把我們从这值得自豪的科学时代忽然又帶回到古代哲学家的时代，从爭夺权利的欲望和追求利潤的动机帶回到印度一向那么熟悉的禁欲精神。可能今日多数其他的科学家不会同意他这一点，或者也不同意于他所說

① 五十年前，維維卡南達認為現代科学是真正宗教精神的表現，因为現代科学是用真誠的努力來說法理解真理的。（原注）

的：“我絕對相信，在世界之上財富是不能有助于人类前進的，即使將这財富放在最忠实于这种事業者的手中也不可能。只有偉大和純潔品德的模範才能產生优美的思想和崇高的行为。金錢只能引起自私，而且总会誘惑它的所有者不可抗拒地去濫用它。”

在面臨着这和文明本身同样古老的問題的时候，現代科学有許多古代哲学家所求之不得的便益。它拥有積累下來的知識宝庫，还有一种从多方面已經証明本身有正确性的科学方法。它描繪出并翔实証明出古人所不知的許多領域。它擴大了人类对許多事物的了解和掌握，而这些事物不复成为宗教僧侶們用以欺人的神秘了。然而它有某些缺点。正是因为積累下來的知識丰富充沛，也就使人难于作全面的綜合觀察，而会在某些地方使自己迷失道路；人們分析它，研究它，了解了它的一部分而又看不出这一部分和整体的关系。科学所解放出來無窮力量压服了他，又無情地帶着他前進到未知的彼岸，还有时使他成为一个不情願的牺牲者。現代生活的步伐，接連不断的危机，都成为在冷靜中追求真理的障礙。智慧被推來挤去地乱用，因而就不易于發現那为了真正了解所如此必需的冷靜而超然的境界。“因为智慧的作風是寧靜的，它的气質是安詳的。”

也許我們是生活于人类的一个偉大时代，因而不得不付出享受那特权的代价。因为凡是偉大的时代都曾充滿着矛盾和不穩定，充滿着除旧布新的企圖。永久性的穩定、安全和不變是沒有的，因为若有的話，生命本身就將停止了。充其量我們只能尋求一种相对性的穩定和在运动中的均衡。生命是一个接連不断的人与人的斗争，人与环境的斗争，物質、知識和道德水平上的斗争；从这斗争之中形成了新的事物，產生了新的觀念。破坏和建設是同时

并存的，人类和大自然在这兩方面从來都是明顯的。生命的本性是生長而不是停滯，是不容許有靜止状态的連續不停的轉变。

在今天的政治經濟的世界中就是追求强权，然而等强权到手之后許多其他的价值又丧失了。政治的机詐和陰謀代替了理想主义，怯弱和自私代替了無私的勇气。形式勝过了实質而那样銳意所追求的强权也沒能达到所要求的目标。这是因为强权有它的局限性，而武力也会回击到自己本身。强权和武力都不能控制精神，尽管它們可能使精神硬化和粗糙化。孔子說：“三軍可夺帅也，匹夫不可夺志也。”

約翰·斯圖阿特·穆勒在他的自傳里曾寫道：“我現在确信，除非等人类的思想方式在基本的構成上發生重大的变化，要想人类的命运有重大的改善是不可能的。”然而思想方式本身的基本变化是从变化中的环境和从人生在不断斗争中所經歷的艰辛苦难而來的。所以我們虽然可以試圖直接去改变那些思想方式，但是更有必要先去改变那思想方式所賴以成長和生存的环境。它們彼此是互相依賴互相影响的。人們的思想有着無窮尽的种类，而每一种思想对于真理都有它自己的看法，而且往往不能了解別人的观点。从这当中就產生了矛盾。从这种相互影响当中也出現了更丰满而更完整的真理。因為我們必須認識到，真理是多方面的，而不是任何集团或國家所能壟斷的。处理事物的作法上也是如此。不同的國家在不同的局势中都可能有不同的作法。印度和中國以及其他的國家都發展过它們自己的生活方式，而且給予这些方式以耐久的基礎。它們曾經設想，而且它們之中还有許多仍在虛妄地設想，以为它們的方式是唯一的方式。今天的欧洲美洲已經發展出它們自己的生活方式，这在世界上是占优势的，它們的人民也設

想这是唯一的方式。但是，这些方式之中，可能沒有一种是唯一無二的合乎理想的方式，而且每一种方式都可能从其他方式之中有所學習。肯定地，印度和中國必須學習的还有很多，因為他們早已变为靜止不前，而西方却不僅代表着时代的精神而且是生动活潑善于轉變，并且还具有在这时代之中成長壯大的能力，虽然这能力的發揮作用是通过自我毀滅和周期地牺牲人类而取得的。

在印度，或者其他國家中也是如此，有自贊和自憐交互更迭的傾向。兩者都是不相宜的和可鄙的。并不是通过伤嘆和感情上的認識我們才能理解人生，而是應該用坦白而英勇的面臨現實的方法。我們不可在那無關人生的問題上作無謂的、空想的探索把自己引入迷途，因为命运向前邁進而并不是等我們空暇才降臨的。我們也不可只是关心外界而遺忘了人类內心生活的意义。內外之間必須有一种平衡設法使這兩者融和一致。“最偉大的善，”斯賓諾莎在十七世紀曾寫道：“就是認識到心灵和整个大自然的一致性。……心灵認識的愈多，它对于它的力量和大自然的法則就了解得愈清楚；它对于它的力量了解得愈多，它就愈能很好地指導自己而为自己制定法則；它对大自然的法則了解得愈多，它就愈容易能够使自己从無用的事物中解放出來；这样的方法就是完整的方法。”

在我們各自的人生中，我們也必須去發現精神和肉体之間的均衡，去發現作为大自然的一分子的人和作为社会的一分子的人這兩者之間的均衡。泰戈尔說：“为了我們的尽善尽美，我們必須在生活上野蛮而在精神上文明化。我們應該具有在大自然中純任自然而在人类社会具备人性那样的天賦才能。”尽善尽美是我們所不能达到的、永在后退中的目标，虽然我們始終向它前進并竭力想去接近它。在我們每人身上都有許多不同的人性，具有他种种

不一致的、矛盾的人性，每种人性都各朝不同的方向在拉扯着我們。有爱好人生的，有厭弃人生的，有的接受人生所含的一切，有的又把大部分的这些抛弃。要調和这些矛盾傾向是困难的，有时占优势的是某种傾向，而有时又是另一种傾向。老子說：

“常無欲以觀其妙，
常有欲以觀其饒。”

尽管我們具有这所有的理性和了解的能力，尽管我們具有这所有的積累下來的知識和經驗，我們对人生的秘密还是知道得相当的少，而只能去懸揣它的神秘过程。然而我們总能够欣賞它的美，而且通过藝術以發揮神一般的創造作用。虽然我們可能是軟弱而常犯錯誤的凡人，过着短促而無常的人生，但是我們身中还有一些仿佛像是永生的神的神的資質。正如亞里士多德所說：“我們切不可听从人們的慫恿，認為我們是不能免于死的凡人，而去作种种世俗上浮生若夢的想法；只要可能，我們就應該从事于不朽的事業，并且不遺余力地遵循我們的最高理想來生活。”

十六 結束語

自从我开始这部寫作至今，差不多五个月已經过去了，我已經完成了一千頁的手稿，其中充滿着我內心的各种雜乱的概念。我在“过去”中神游了五个月，也窺探到“未來”；并且有时竭力使自己在“無涯和有涯的交点”上保持不偏不倚。这几个月是世界上多事之秋，而战争，單就軍事的勝利而言，已經迅速地在向着最后勝利的階段進展。在我的祖國也曾發生过許多事情，而我只能作一个远远的旁觀者。不愉快的浪潮有时偶然撼动我而又过去了。由于这是一件用思考的工作，并且我在竭力想表达出一些我的思想，

我就使自己离开“現在”的尖銳鋒芒而徜徉于“过去”与“未來”的更廣闊的空間。

但是这种漫游总要有有一个結束。即使沒有其他的充分理由，也有实际上亟須考慮的問題不能不顧到。我差不多已經把所有的紙張都已用尽，这都是我經過了很大的困难才設法得到的，再想多要却不容易了。

印度的發現——我已經發現了甚么呢？如果假想我能够把印度的秘密揭露出來，并且發現它在今日如何和在那悠远的过去又是如何，那就太武断了。現在它是四億各自独立的男男女女，彼此各有不同，各自生活于思想和情感的私人天地之中。現在尙且是如此，那么人类連綿不絕、世代相承的多种多样的过去，是如何地更难捉摸也就可想而知了。然而有一种东西曾把他們維系在一起，而現在仍然在將他們維系着。印度是一个地理上和經濟上的整体，在多种多样性中有着文化上的一致性，是一堆的矛盾而又有强固而無形的綫索將他們系在一起。虽然一再受到挫折，它的精神却始終沒有被征服过；而在今天它虽像是那狂傲的征服者掌中的玩物，它仍然是不屈服而不可戰勝的。它具有古代傳說中的那無从捉摸的特質；某种使人恍惚的东西似乎已經控制了它的心灵。它是神話又是想像，是夢境又是幻覺，然而它是極其真实的，就在面前的，而且是普遍存在的。有时瞥見那可怕的黑暗永巷像是会引回到原始时代的長夜，但是環繞着它的也有白晝的丰盛和温暖。这位曾有过去歷史的妇人偶尔会羞慚而难于接近，倔强而頑固，甚而有时还有一些發狂的病态。然而它是非常可爱的，它的兒女們無論走到何处，無論遭逢到任何厄运都沒有一个会忘記它的。这是因为在它的偉大和它的缺点上，它和他們是一体的，而且在它閱

尽人生的热情、欢乐和痴愚的并且在俯視智慧泉源的那深邃的眼光中，这偉大和缺点都反映出來了。每个兒女都被吸引到它的身边，虽然也許各有其被吸引的理由，也可能有根本說不出所以然的，而且每人在它多面的人格上各自看到不同的外貌。在歷來的时代中它都曾產生过偉大的男女，保持着古代的傳統而又不断地使这傳統適應于变化中的时代。那位一脉相傳下來的偉大繼承者泰戈尔具有丰滿的現代精神和要求，但他还是从印度的过去生出來的，并且以一身而集新旧的大成。“我爱印度，”他說，“不是因为我对地理有盲目的崇拜，也不是因为我恰巧出生于印度的國土之上，而是因为它虽經無數动乱还能保存住它那些偉大人物由那大徹大悟的知覺所流露出來的不朽訓示。”許多人会这样說，但也有其他的人用不同的方式來說明他們爱印度的理由。

旧时的魅力目前似乎正在消失之中，印度正在向周圍展望，也正在迎头赶上“現在”。但是無論它如何轉變——因为它也非变不可——旧时的誘惑力还会繼續存在而控制住人民的內心。尽管它的外貌可能改变，它还將一仍旧貫，而它的智慧的宝藏將在这苛刻、尋仇而貪婪的世界中帮助它坚持着真、美、善，鍥而不舍。

今日的世界已經有了很多的成就，虽然它宣称着爱好人道主义，但它把自己的基礎放在仇恨和暴力上的远比放在那使得人成其人的美德上的要多得多。战争是否定真理和人道主义的。战争有时也許不可避免，但它的后果細想起來是可怕的。可怕的不僅在于殺戮而已，因为人必有死，所可怕的是蓄意而持久地傳播仇恨和虛伪，而这仇恨和虛伪也就逐漸地成为人們的正常習性。以仇恨和憎惡來指導我們的人生过程是危險而有害的，因為它們是精力的浪費，并且束縛和歪曲了心灵，而又阻止它去領悟真理。偏偏

印度就有仇恨和強烈的憎惡，因為“過去”糾纏着我們，而“現在”也沒有甚麼兩樣。對於一個高傲種族的尊嚴再三加以侮辱是不容易被忘記的。幸而印度人不會長久懷着仇恨，它是易于恢復那更仁慈的心情的。

等到自由開辟新的眼界，印度將要重新認識自己，而這“未來”將比那受着挫折和屈辱的最近的“過去”更使它心神嚮往。它將懷着自信心向前邁進，決不忘本而又銳意於向別人學習，並且和他們合作。目前它正在盲目地墨守舊時習俗和奴性地摹仿外國風尚兩者之間逡巡躊躇。但是在這兩者之中它都不能夠得到解脫、生命或發展。顯而易見，它必須放棄它的井蛙之見而在这新時代的人生和活動中發揮它的充分作用。至於只靠着摹仿不可能在文化上或精神上真正有所發展，我想也是同樣顯而易見的。這種摹仿只能限於少數使自己脫離群眾並且也和民族生活泉源脫離的人。真正的文化是從世界上四面八方獲得啓發的，然而它是土生土長的，並且必須以廣大的人民大眾為基礎。藝術和文學如果不斷地在想着外國的典範，那就永無生氣了。局限於專好奇求的小集團的狹隘文化的日子已經是一去不復返了。我們必須就人民方面廣泛地着想，他們的文化必須是過去趨向的延續和發展，並且也必須代表他們新的要求和富於創造性的趨勢。

一百多年以前，愛默生警告過他的美國同胞在文化上不要去摹仿或是過於依賴歐洲。因為他們既然是新民族，他希望他們不要過於注視歐洲的過去，而應當從他們新國家的豐富生活中獲得啓發。“我們做從屬者的日子，我們長期學習別國的學徒年限就要結束了。我們周圍的正在蜂擁到生活中去的千百萬人是不能一直靠那外國人收穫所遺留的枯萎殘余來過活的。種種大事和成就都

出現了，它們都應該被歌頌，它們自己也將要歌頌……有具創造性的作風，有具創造性的行動，有具創造性的言詞……也就是說，這些都是與習俗和權威無關，而是從心靈本身對於善良和公正的意識中自發地涌現出來的。”他在論信賴自己的那篇文章中又說：“都是因為缺乏自我修養，才使得以意大利、英國、埃及為偶像的那種對於旅行的迷信能以保持它對於所有美國受過教育的人們的誘惑力。那些使英國、意大利或希臘在想像中受到尊敬的人們所以能夠如此，是由于他們像地軸一樣堅守着本土，作為大丈夫，我們感覺到我們的責任就是堅守本土。靈魂不是旅行者，聰明人是不能出門的，如果由於有必要，由於他的責任，在任何時候他被號召離家或去到外國，他的精神仍然是在家的，而且他必會用他面部上的表情使人們意識到他是負有智慧和道德的使命，而且訪問城市和人們的時候像是一位元首而不是無照商人或僕從。”

愛默生繼續說：“我並不頑固地反對那以藝術、研究和善意為目的的環球旅行，只要先使那個人喜愛家庭，或是不要抱著希望去尋找比他所知的更為偉大的東西而到國外去。他的旅行若是為的消遣或是為得些他所未具備的東西，他就忘記自己了，而且即使他正當青春，在古老事物之中也會變為老大。在底比斯、在帕爾邁拉，他的意志和心靈都已經變為和它們一樣地衰老和破碎。他把廢墟帶到廢墟。

“但是這旅行狂是較深的不健康症狀，會影響到整個的智力行動……我們摹仿……我們用外國風格來造房；我們架子上陳列外國裝飾品，我們的意見、我們的嗜好、我們的才力都是依靠和追隨着過去與遠方。在藝術興盛的任何地方精神都創造過藝術。藝術家在獨出心裁之中去尋求他的典范。這就是把他的思想應用於所要

做的东西和所要注意到的条件。……坚决保持你自己，千万不要摹仿。你自己的天才你可以用一生修养所積蓄的力量随时表現出來；但若你要仿效別人的才能，你所獲得的只是暫時的一知半解。”

我們在印度并不需要去到國外探索“过去”和“远方”。我們这里多得很。若是我們去到外國，那就是追求“現在”。这种追求是必要的，因为和“現在”隔离就意味着落后和衰退。爱默生时代的世界已經改变，旧时的障碍正在消滅之中；人生变得更國際化了。我們在这即將來臨的國際主义之中必須發揮我們的作用，并且为了这个目的，也必須去旅行，去和別人会見，向他們學習和了解他們。但真正的國際主义并不是渺茫的沒有根源或飄泊無定的东西。它是必須从民族的文化中生長出來的，而且在今天只有在自由和平等与真实的國際主义的基礎上才能繁荣昌盛。然而爱默生的警告至今还是和过去一样的適用，而且我們的探索也只有在他所指的条件之下才能獲得成果。除非我們被欢迎为平等地位的人和共同探索中的同志，千万不可作为一个無照商人而到任何地方去。有些國家，特別是英國自治領中，是竭力想侮辱我們的同胞的。这些不是我們所要去的地方。我們在目前可能还不得不受那被强迫服从于一个外國統治的苦难，并且背着因此而產生的使人痛心的重担，但我們解放的日子是不会遙远的。我們不是一个卑賤國家的公民，而且我們还以我們的出生地，以我們的民族，以我們的文化和傳統而感到自豪。这种自豪不應該是为了那我們想緊抱着不放的傳奇化的“过去”，它也不應該提倡閉关自守或是对于與我們不同的風尚習俗缺乏了解。这种自豪也千万不可讓我們忘記了我們的許多弱点和缺点，或是減弱我們要想擺脫这些弱点缺点的願望。在我們還沒能够走到適當的崗位和別人一起担任人类

文明和進步的先驅之前，還有一條漫長的道路要我們去走，並且更要費盡多少力量才能趕上。我們必須趕快地走，因為我們所能掌握的時間是有限的，而世界的進步却是愈來愈快。印度在過去是慣于接受和吸收別種文化的。在今天尤有必要；因為在我們所走向的這個明天的大同世界之中，民族的文化將要和人类的國際文化互相攙合。因此，只要有地方可以尋得到，我們將去尋求智慧、知識、友誼和同志，並且在共同的事業中和其他的人通力合作，但是我們決非乞求別人的恩寵和照顧的人。因此，我們依然要做真正的印度人和亞洲人，而同時也成為優良的國際主義者和世界公民。

我的這一代在印度和世界上是困惱的一代。我們也許還得在一段稍長時間內担当下去，但是我們的日子总是会過去的，並且我們還要讓位于別人，他們將會過他們的生活而把這副重担傳給人生旅程的下一階段。究竟我們在這短暫而將結束的插曲中曾經如何地盡了我們的職責呢？我不知道。這要留給后人來判斷。我們用甚麼標準來衡量成功或失敗呢？這個我也不知道。我們不能抱怨人生對待我們的苛刻，因為我們的人生曾是出于我們自願所選擇的，何況也許人生對於我們歸根到底並沒有那麼不好。只有那些時常站在人生邊緣上的人，只有那些生活不被怕死心理所支配的人才意識得到人生。儘管有那一切我們所可能犯過的錯誤，我們已經使自己免于庸碌、內愧和怯懦了。這對我們個人自己來說，已經可算是有了一些成就了。“人最寶貴的東西是生命。生命屬於我們只有一次。一個人的生命是應當這樣度過的：當他回首往事的時候，他不因虛度年華而悔恨，也不因碌碌無為而羞恥，——這樣，在臨死的時候，他就能夠說：‘我整個的生命和全部的精力，都已獻給世界上最壯麗的事業——為人类的解放而鬥爭’。”



后 記

阿拉哈巴，一九四五年十二月二十九日。

当一九四五年三、四月間，拘禁在亞馬那加堡壘監獄中的國大党工作委員會的成員們被分散并解到各自的原省去了。集中营監獄也告結束，大概是撥还给軍事当局了。我們三个人——哥文·巴拉·潘特、納命德拉·德夫和我——于三月二十八日离开亞馬那加堡壘，并被解到內尼中央監獄。在这里我們遇見許多旧同事，其中还有拉斐尔·艾罕默德·克德威。自从一九四二年八月被捕以來，这还是我們第一次得到机会听见一九四二年發生过的一些事故的直接消息，因为有許多內尼監獄的人是在我們稍后才被捕的。从內尼，我們三个人又被解到离巴雷利不远的伊薩那加中央監獄。哥文·巴拉·潘德因病先被釋放。我和納命德拉·德夫同住在这監獄的囚房里有兩個多月。六月初，我們又被移送到阿尔摩拉的山区監獄，这是我在十年前極其熟悉的地方。六月十五日我們兩人都被釋放了，也就是我們在一九四二年八月被捕后的第一千〇四十一天。这样，也就結束了我第九次的而也是期限最長的監獄生活。

自此以后六个半月又过去了。我从監獄中的長期隔离又回到群众中，回到热烈的活动和繼續不断的旅行里去了。我在家中只

住了一夜，隨即赶到孟買去參加國大黨工作委員會的會議。隨後又去參加由印度總督所召集的西姆拉會議。我發覺我自己對於這新的而又在變動中的環境有些難於適應而不易與之配合。雖然一切的東西都是熟悉的，而且和老朋友舊同事會面也是很愉快的，而我總覺得有些像陌生人和局外人，我的心靈總是神游於大山和雪峰之間。西姆拉會議剛一結束，我就趕到克什米爾。我沒有在山谷中住下，而差不多立刻就開始向崇山峻嶺出發。我在克什米爾住了一個月之後，又回到群眾中和日常生活中的興奮和繁瑣的事務里了。

久而久之，過去三年中的某種景象在我的內心形成了。和別人一樣，我發覺那已經發生過的事情比起我們所想像的多得多。這三年曾經是我們人民難堪的陣痛時期，而且每一個我們所遇見的人面上都帶着這種標志。印度已經改變了，在這像是平靜的表面之下，存在着疑慮和惶惑，失望和憤怒，還有一種抑制着的热情。隨着我們的釋放和局勢的轉變，場面也大為改變了。光滑的平面起了波紋，而且顯出了裂隙，慷慨激昂的浪潮橫掃全國；受了三年的壓制以後的人民衝破了藩籬了。我以前還沒看見過這樣的群眾，這樣瘋狂的激動和民眾方面為解放自己所抱的這種熱烈切望。青年男女、少年男女都燃燒着有所作為的要求，雖然他們對於所應該做的是些甚麼事還不甚了了。

戰爭結束了，原子彈變為這新時代的象徵。這種炸彈的使用和強權政治的不正當作風使得夢想進一步地幻滅了。舊的帝國主義仍在發揮作用，印度尼西亞和印度支那的事件使前景更顯得可怕。用以對付這兩國人民爭取自由的印度軍隊給我們帶來無可奈何的羞愧和一種持久的憤恨和辛酸。國內的激昂情緒還在繼續上

漲。

大战期中在緬甸和馬來亞成立了印度國民軍的消息突然地傳遍了全國，激起驚人的熱情。軍事法庭的審理國民軍某些軍官引起了空前未有的激動，而這國民軍就成為印度為自由而戰的象徵。它們也成為印度各宗教團體聯合一致的象徵，因為印度教徒、伊斯蘭教徒、錫克教徒和基督教徒都參加了這軍隊。他們這些宗教團體在自己之間已經解決了教派的問題，那麼我們為什麼不這樣做呢？

我們正當印度大選的前夕，萬目睽睽都在注視。選舉是不久就會過去的，然而以後呢？明年可能是暴風雨的、紛擾的、衝突的和動亂的一年。除非在自由的基礎上，印度或其他各處都將不會有和平可言的。



索引

一 圖

- 一八五七年的起义 (Mutiny [Revolt] of 1857)——頁 376, 406, 416, 418, 421—430, 450, 647。
一千五百人行会 (Corporation of the Fifteen Hundred)——頁 252。
一神論 (Monotheism)——頁 107, 125, 151。
一元論 (Monism)——頁 87, 101, 106—107, 151。

二 圖

- “二十夜間”(即“月的一分”) (“Digit of the Moon”, The)——頁 122。
二元論 (Dvaita)——頁 228。
十字軍 (Crusades)——頁 290。
人口 (Population)——頁 733—741。
八正道 (Eightfold Path)——頁 152。

三 圖

- 三十年战争 (Thirty Years' War)——頁 348。
三謨陀罗笈多 (Samudragupta)——頁 164。
万國友誼联合会 (Federation of International Fellowships)——頁 478。
义淨 (I-Tsing, or Yi-Tsing)——頁 239, 243。

- 也門 (Yemen)——頁 287。
土耳其 (Turkey)——頁 167, 455—457, 550, 551, 712;
伊斯蘭教徒对土耳其的兴趣 (Moslem interests in ~)——頁 455—460。
土耳其青年党运动 (Young Turk Movement)——頁 455。
土耳其國父(凱末尔) (Ataturk)——頁 460。
土耳其斯坦 (Turkestan)——頁 266。
大匠 (Twashtri)——頁 122。
大西洋憲章 (Atlantic Charter)——頁 8, 585, 714。
大印度 (Greater India)——頁 249。
大学 (Universities)——頁 136—137, 158, 280。
伊斯蘭教大学 (Moslem ~)——頁 450, 456, 458;
在英人統治下的大学 (~ under English rule)——頁 413—415。
大宛 (Ferghana)——頁 330。
大选 (General Elections)——頁 68—71。
大乘佛教 (Mahayana Buddhism)——頁 162, 207—219, 220, 254。
大家庭制度 (Family system, joint)——頁 316, 326—327。
大流士 (Darius)——頁 176。

大馬士革 (Damascus)——頁288, 289, 336。
 大雄 (Mahavira)——頁139。
 “大疏”, 摩訶婆舍 (*Mahabhashya*)——頁229。
 大夏人 (Bactrians)——頁160。
 大衛茲, 黎斯夫人 (Davis, Mrs. C. A. F. Rhys)——頁133注, 208—209, 220—221引文。
 小泥車 (*Clay Cart, The*)——頁193。
 小乘佛教 (Hinayana Buddhism)——頁162, 207—209。
 工会 (Trade Unions)——頁465—471。
 工会大会 (Trade Union Congress)——頁465, 522。
 工作委員會 (Working Committee)——頁615, 632, 755。
 工党 (Labour Party)——頁379。
 工業 (Industry)——頁430;
 工業的成長 (growth of ~)——頁433—436;
 工業的狀況 (conditions of ~)——頁469—471;
 工業的管理 (control of ~)——頁526—528, 533—542, 546—549, 665—669。
 工業合作 (Industrial co-operatives [*Indusco*])——頁537。
 工業革命 (Industrial revolution)——頁364。

四 画

不二道院 (Advaita Ashrama)——頁445注。
 “不可分裂的印度” (*Akand Hindustan*)——頁706。
 不可接觸者 (Untouchables)——頁324—

325。
 “与我偕逃” (*Escape with Me*)——頁259注, 264。
 开伯尔隘口 (Khyber Pass)——頁61, 65。
 开罗 (Cairo)——頁291。
 中觀派哲学[中論] (*Madhyamika philosophy*)——頁212。
 中產階級 (Middle Class)——頁58, 534—535。
 中道 (Middle Path[way])——頁212。
 云使 (Meghaduta)——頁192。
 什叶派伊斯蘭教徒 (Shia Moslems)——頁510。
 文底耶山 (Vindhya Mountains)——頁124。
 文学(文献), 印度 (Literature, Indian)——頁110, 122—128, 190—200;
 通俗文学 (popular ~)——頁295—296;
 文藝復興 (Renaissance)——頁262。
 爪哇 (Java)——頁238, 250, 255, 258, 262, 712, 734。
 厄雅素丁王 (Ghias-ud-Din, Sultan)——頁245, 308, 319。
 太平洋地区 (Pacific Area)——頁585, 596, 712。
 太陽族 (Suryavansh)——頁403。
 “天方夜談” (*Arabian Nights*)——頁115。
 孔子 (Confucius)——頁207, 246, 745
 引文。
 孔雀王朝 (Maurya Empire)——頁112, 129, 137, 142—145。
 孔雀宝座 (Peacock Throne)——頁348, 353。
 少数派問題 (Minorities, problem of)——頁504—508。

日本(人) (Japan [ese])——頁 557—558, 586, 596, 619—620, 622, 642, 652, 655, 669。
 月氏 (Yueh Chih)——頁 161。
 戈壁(沙漠)(Gobi Desert)——頁 162, 238。
 手工業村 (Craft villages)——頁 130—132。
 手藝行會 (Craft Guilds)——頁 131, 318, 321。
 巴大米 (Badami)——頁 266。
 巴尔干戰爭 (Balkan Wars)——頁 456, 459, 461。
 巴比倫 (Babylon)——頁 132。
 巴吉·罗第一, 帕許瓦 (Baji Rao I, Peshwa)——頁 358。
 巴利語 (Pali language)——頁 207, 209。
 巴伽尔浦尔 (Bhagalpur)——頁 280。
 巴里島 (Bali)——頁 249, 258。
 巴亞尔 (Payar)——頁 738。
 巴的亞拉 (Patiala)——頁 399。
 巴卑尔 (Babar)——頁 177, 292, 306, 330—333。
 巴格达 (Baghdad)——頁 276, 289, 290, 293—294。
 巴基斯坦(分割) (Pakistan[partition])——頁 462—463, 519, 605, 706, 707—708。
 巴勒斯坦 (Palestine)——頁 550。
 巴罗达 (Baroda)——頁 399, 399注;
 巴罗达的人口 (population of ~)——頁 402注。
 巴罗达邦的盖克瓦(王) (Gaekwar of Baroda)——頁 354。
 巴罗治 (Broach)——頁 132, 434。
 巴特勒委员会 (Butler Committee)

——頁 403注。

巴斯卡拉 (Bhaskara)——頁 275。
 巴德里那特 (Badrinath)——頁 236。
 巴黎 (Paris)——頁 713。
 巴蘭生, 克莱武 (Branson, Clive)——頁 648注。
 比比, 錢德(明月夫人) (Bibi, Chand)——頁 28。
 比加尼尔 (Biknir)——頁 399。
 比哈尔 (Bihar)——頁 149, 216, 355, 383, 386, 422, 490, 495, 534, 647, 648, 657。
 火者 (Khojas)——頁 434, 438。

五 圖

平均收入 (Average income)——頁 525—526。
 古甲拉特(人) (Gujrat[is])——頁 64, 348, 434, 437, 599。
 古利舍尔 (Kulischer, E. M.)——頁 735注。
 古魯 (Kulu)——頁 621。
 瓦特 (Watt)——頁 386。
 立德尔·赫德 (Liddell Hart, B. H.)——頁 593, 595注。
 玄奘 (Yuan-Chwang or Hsuan Tsang)——頁 165, 212注, 221, 239—242, 286。
 合拉頓監獄 (Dehra Dun Jail)——頁 26, 27, 28, 29。
 台灣 (Taiwan[Formosa])——頁 250。
 占婆, 產帕 (Champa)——頁 132, 248, 254, 258。
 “回忆”決議 (Resolution of Remembrance (1931))——頁 37。
 東方文化 (Civilizations of the East)——頁 257注。

东方学大会 (Oriental Conference)
——頁 204。

东印度公司 (East India Co.)——頁
247, 354, 355, 356—358, 360—363,
368—372, 378, 383, 415, 421, 428。

“世界歷史之一瞥” (*Glimpses of World History*)——頁 13 注。

失業 (Unemployment)——頁 388—391,
415, 438, 439;

失業在美國 (~ in America)——
頁 720—721。

出生率 (Birth rate)——頁 733—736。

加尔巴加 (Gulbarga)——頁 305。

加尔各答 (Calcutta)——頁 383, 436,
469;

飢荒 (famine)——頁 657—662;

加尔各答·馬德拉薩學院 (Madrasa)——頁 413。

加利加特 (Calicut)——頁 332, 334。

加馬, 瓦斯科·達 (Gama, Vasco da)
——頁 334。

加拿大(人) (Canada (ians))——頁 543,
557, 667, 724。

加尔倍, 理查 (Garbe, Richard)——頁
228 注。

加涅沙 (Ganesha)——頁 275。

加提雅瓦尔 (Kathiawar)——頁 399,
434。

卡赤 (Cutch)——頁 434。

卡那列入 (Canarese)——頁 64。

卡納塔克 (Karnatak)——頁 67。

卡特賴特 (Cartwright)——頁 386。

卡雅尔 (Kayal)——頁 304。

卡維利帕提那穆 (Kaveri-pattinam)
——頁 132。

卡維利河 (Kaveri River)——頁 132。

史詩 (Epics, The)——頁 144—122。

尼可巴群島 (Nicobar Islands)——頁
238。

尼泊尔 (Nepal)——頁 238, 404。

尼采 (Nietzsche)——頁 30 引文。

尼赫魯, 卡麥拉 (Nehru, Kamala)——
頁 33, 43, 44—46。

尼赫魯對宗教的意見 (Religion,
Nehru's opinion of)——頁 16—19,
90—94, 224—225;

藝術與宗教 (Art and ~)——頁
262—264;

宗教的影響 (effect of ~)——頁
319—320, 681—683, 690—691;

印度教與宗教 (Hinduism and ~)
——頁 80—84;

吠陀的宗教 (Vedic ~)——頁 84—
89。

尼赫魯, 賈瓦哈拉爾, 被捕 (Nehru, Ja-
waharlal, arrested)——頁 532, 634,
635;

尼赫魯與佛 (~ and Buddha)——
頁 153—155;

國家計劃委員會主席 (National
Planning Committee Chairman)
——頁 495, 523;

競選 (elections)——頁 68—71;

日本的侵入 (Japanese invasion)
——頁 619—620;

婚姻 (Marriage)——頁 33—41;

印度 (India)——頁 47—52;

哲學 (Philosophy)——頁 14—26;

性情 (Temperament)——頁 10—14;

瑜伽派哲學 (Yoga system)——頁
229—231。

尼贊—烏勒—穆兒克·拜利 (Nizam-
ul-Mulk Bhairi)——頁 305。

巨港 (Palembang)——頁 242。

且叉始罗大学 (Takshashila University, or Taxila University)——頁 63, 137, 143, 158, 161。
 本丁克 (Bentinck, Lord)——頁 388, 395引文。
 本生經 (Jatakas)——頁 129, 131—132。
 本尼巴战争 (Panipat, battle of)——頁 354。
 末睢提舍 (即中天竺國) (Madhyadesha)——頁 243。
 正理派哲学 (Nyaya System)——頁 226。
 布拉馬普特拉河 (雅魯藏布江) (Brahmaputra River)——頁 50。
 布洛姆菲尔德 (Bloomfield)——頁 104。
 布哈拉 (Bokhara)——頁 177, 290。
 布拉斯 (Bohras)——頁 434, 438。
 布林达班納 (Brindaban)——頁 237。
 田賦 (Land Tax)——頁 130, 385。
 甘地 (先生) (Gandhi[ji])——頁 20, 32, 44, 98, 106, 126, 141, 310, 447—448, 472—483, 508, 517, 533, 534—539, 555, 578, 580, 584, 586—595, 599—601, 606, 615, 626—629, 630—634, 642, 655, 730。
 瓜略尔的信地亞 (Scindhia of Gwalior)——頁 354, 358。
 瓜略尔 (Gwalior)——頁 354, 361, 399。
 白山特夫人, 安尼 (Besant, Mrs. Annie)——頁 448。
 白尔麥克族 (巴米賽) (Barmak Family [Barmecides])——頁 294。
 白金漢, 詹姆斯·西尔克 (Buckingham, James Silk)——頁 412。
 白人路 (White Road)——頁 602。
 白匈奴 (White Huns)——頁 164, 174, 221, 278。

白印度 (White India)——頁 177。
 白哈都尔沙 (Bahadur Shah)——頁 423。
 白夏華 (Peshwar)——頁 137, 161。
 白海馬尼王國 (Bahmani kingdom)——頁 305, 332。
 白圖泰, 伊本 (Batuta, Ibn)——頁 303。
 四大自由 (Four Freedom)——頁 4, 8, 585, 714。

六 圖

仰光 (Rangoon)——頁 616。
 伐拉彼大学 (Vallabhi University)——頁 280。
 伊尔貝尔特法案 (Ilbert Bill)——頁 427。
 伊克巴, 穆罕默德 (Iqbal, Sir Mohamad)——頁 461—464。
 伊杜米思 (Iltutmish)——頁 303。
 伊拉克 (Iraq)——頁 241, 287, 551, 712, 713。
 伊庇魯斯 (Epirus)——頁 157。
 伊丽莎白女皇 (Queen Elizabeth)——頁 371。
 伊朗 (人) (Iran [ians])——頁 95, 99, 161, 174—180, 241, 257, 278, 287, 330, 367, 550, 551, 556, 559, 712, 713。
 伊斯蘭教 (Islam)——頁 82, 179, 194, 241, 256, 286—293, 450—453;
 伊斯蘭教文化 (~ culture)——頁 293—297;
 印度教对伊斯蘭教的影响 (~ affected by Hinduism)——頁 312;
 伊斯蘭教的教派 (schism in ~)——頁 510;
 伊斯蘭教在印度的影响 (~ influence in India)——頁 299—300,

- 307, 340—341, 348—349。
 伊斯蘭教學者協會 (Jamait-Ul-Ulema) ——頁 510, 520。
 伊斯蘭教徒 (Moslem[s]) ——頁 65, 286—313, 340—347, 451—464, 690;
 伊斯蘭教徒的落后 (~ backwardness) ——頁 515—517;
 伊斯蘭教徒知識分子 (~ intelligentsia) ——頁 458—460;
 伊斯蘭教徒遠離民族主義 (~ isolated from Nationalism) ——頁 462—464;
 國民大會黨與伊斯蘭教徒 (National Congress and ~) ——頁 516—520;
 伊斯蘭教徒的組織 (~ organizations) ——頁 509—511。
 伊薩伯拉 (西班牙) (Isabella [Spain]) ——頁 291。
 伍德赫德爵士, 約翰 (Woodhead, Sir John) ——頁 657, 661 引文。
 “共和國” (Republic) ——頁 95, 187。
 共產黨 (Communist Party) ——頁 575, 685—686。
 “列王志” (Shah Namah) ——頁 133。
 列寧 (Lenin) ——頁 20, 22, 293, 376。
 刑事調查處 (簡稱 C. I. D.) (Criminal Investigation Department) ——頁 500。
 “同志周報” (Comrade, The) ——頁 456, 459。
 印多爾 (Indore) ——頁 399。
 印地語 (Hindi language) ——頁 83, 204—206, 311—313, 346, 414。
 印地—烏爾都語 (Hindi-Urdu) ——頁 206。
 印度文字 (Hindu Writing) ——頁 134—135。
 印度土邦 (Indian States) ——頁 399—406, 607;
 印度土邦的數目 (No. of ~) ——頁 399。
 印度文官 (Indian Civil Service) ——頁 4, 379, 380, 381, 383, 436, 493。
 “印度王公的形成” (Making of the Indian Princes, The) ——頁 372, 403, 423 注。
 印度支那 (Indo-China) ——頁 238, 250, 552, 715 注, 755。
 印度尼西亞 (Indonesia) ——頁 238, 243, 250, 258, 755。
 印度母親 (婆羅多母親) (Bharat Mata) ——頁 61—63。
 印度世界問題研究會 (Indian Council of World Affairs) ——頁 701 注。
 印度—希臘人 (Indo-Greeks) ——頁 160—161。
 “印度的古代殖民地” (Ancient Indian Colonies) ——頁 250。
 印度的殖民地 (Colonies, Indian) ——頁 243, 247—257, 307。
 印度的軍隊 (Army, Indian) ——頁 396, 430, 588, 612;
 國民軍 (National ~) ——頁 755。
 印度河 (Indus River) ——頁 49;
 印度河流域文明 (~ Civilization) ——頁 49, 74。
 印度的出版自由 (Press, Indian, Freedom of) ——頁 411—412, 458—459, 651;
 印刷 (printing) ——頁 408—409, 414。
 印度科學研究所 (Indian Institute of Science) ——頁 543。

印度政府組織法(Government of India Act [1935])——頁 402, 491, 561, 564, 570。

印度種族的世系(Racial Stocks of India)——頁 63—65, 78—80, 129, 140—141, 160—162, 170。

“印度藝術的理想”(Ideals of Indian Art, The)——頁 265, 268注。

印度教(Hinduism)——頁 123, 141, 163, 258;

對印度教的分析(analysed)——頁 80—84;

印度教與佛教(~ and Buddhism)——頁 213—222;

印度教在阿富汗的影響(~ effect on Afghans)——頁 308—309;

伊斯蘭教和印度教(Islam and ~)——頁 311, 341—347;

印度教的改革(reforms in ~)——頁 439—440。

印度教大議會(Hindu Mahasabha)——頁 511, 519。

“印度教”的意義(“Hindu”, meaning of)——頁 80—84, 243。

印度教學院(Hindu College)——頁 415。

印度教毗濕奴派(Vaishnavism)——頁 410。

“印度教經典”(Hindu Scriptures)——頁 89 注。

印度斯坦語(Hindustani language)——頁 83—84, 206—207。

印度國民大會黨(National Congress)——頁 434, 462—466;

國大黨的成就(achievements of ~)——頁 495;

土地問題(agrarian question)——

頁 490—491;

聯合政府(coalition government)——頁 486—487;

論克里浦斯(on Cripps)——頁 607—615;

工業(industry)——頁 533—542;

甘地(Gandhi)——頁 475—483;

回教聯盟與國大黨(Moslem Leagues and ~)——頁 505—522;

國大黨的政策(~ policies)——頁 520—521;

國大黨的各省政府(~ provincial governments)——頁 483—490。

印度國防法(Defence of India Act)——頁 576, 579, 622, 663。

“印度的戲劇”(Le théâtre Indien)——頁 191, 199。

吉里雅(Jharia)——頁 470。

吐魯番(Turfan)——頁 162, 240。

曲女城(Kanauj)——頁 165, 279。

因陀羅跋摩(Indravarman)——頁 255。

“回教聯盟”(Moslem League)——頁 452, 455, 466, 502—522, 573, 604, 615, 655, 701, 704。

老子(Lao-tze)——頁 217, 246。

地主制度(Landlordism; Zamindari system)——頁 395—396, 490。

地捐(Land Tax)——頁 378, 394—395。

地理對歷史的影響(Geography, effects of on history)——頁 600。

地理政治學(Geopolitics)——頁 716。

多比, 丹地耶(Topi, Tantia)——頁 424。

多神論(Polytheism)——頁 125。

多德斯(Dodds, E. R.)——頁 180 引文。

妇女的地位 (Women, position of)
 ——頁 36—38, 137, 309—310;
 妇女的权利 (rights of ~) ——頁
 506;
 寡婦 (suttee) ——頁 411;
 在地下 (underground) ——頁
 469—470, 544—545。
 安沙利医生 (Ansari, Dr. M. A.) ——
 頁 456。
 安拉瓦提大学 (Amravati University)
 ——頁 280。
 安南 (Annam) ——頁 254。
 安度罗(人)或案达罗 (Andhra[s]) ——
 頁 64, 156, 252。
 安泰奥卡斯 (Antiochus) ——頁 155,
 186。
 安提俄那 (Antigonos) ——頁 134。
 守温 (Shon Wen) ——頁 244。
 托达尔·馬尔, 拉查 (Todar Mal,
 Raja) ——頁 308。
 托利多的賽义德 (Said of Toledo) ——
 頁 296。
 托勒密 (Ptolemy) ——頁 294, 337。
 朱木拿河 (Jumma River) ——頁 50,
 237。
 汗, 阿卜杜·加伐尔(巴沙)(Khan, Adbul
 Ghaffar [Badsha]) ——頁 504, 645。
 戌陀罗 (Shudras) ——頁 233。
 戌陀罗迦 (Shudraka) ——頁 193, 199。
 汗, 賽义德·艾罕默德爵士 (Khan, Sir
 Syed Ahmad) ——頁 450—455, 458。
 艾卜·奈斯尔·法拉比 (Abu Nasr Fa-
 rabi) ——頁 295。
 艾卜勒·凱拉姆·阿薩德大毛拉 (Azad,
 Maulana Abul Kalam) ——頁 455—
 459, 576, 593, 613, 634。
 艾加汗 (Aga khan) ——頁 466。

艾伯克, 顧特卜丁 (Aibak, Qutb-ud-
 Din) ——頁 303。
 艾伯斯坦 (Epsteins) ——頁 268注。
 艾利奥特, 查理爵士 (Eliot, Sir Char-
 les) ——頁 248引文。
 艾罕默德·尼采姆沙 (Ahmad Nizam
 Shah) ——頁 305。
 艾罕默德沙·杜尔拉尼 (Ahmad Shah
 Durrani) ——頁 354。
 艾罕默德, 納齐尔 (Ahmad, Dr. Nazir)
 ——頁 454。
 艾努希尔旺, 胡斯魯 (Anushirwan Khu-
 srau) ——頁 115。
 艾勒·貝魯尼 (Alberuni) ——頁 297,
 299引文。
 艾勒—花刺子米 (Al Khwarismi) ——
 頁 294。
 艾勒潘达洞窟 (Elephanta Caves) ——
 頁 50, 268。
 旭烈兀 (Hulagu) ——頁 290。
 米契尔, 卡提 (Mitchell, Kate) ——頁
 387注。
 米南德王 (Menander) ——頁 160。
 米倫基, 謝敏 (Melenky Semean) ——
 頁 340注。
 米細勒 (Michelet) ——頁 122。
 米路特叛变 (Meerut, Mutiny at) ——
 頁 422—424。
 自主 (Swaraj) ——頁 61。
 “自我” (Atman) ——頁 234。
 自由 (阿薩德) 伊斯蘭教徒大会 (Azad
 Musilim Conference) ——頁 511。
 自由党人 (Ahrars) ——頁 510, 520。
 自治, 省 (Autonomy, provincial) ——
 頁 485—488, 494;
 農村自治 (village ~) ——頁 317,
 694。

自性 (*Prakriti*)——頁 228。
 血腥的巡迴裁判 ("Bloody Assizes")
 ——頁 425。
 西方文化 (Western Culture)——頁
 377—382, 407—408, 439—440。
 西瓦吉 (Shivaji)——頁 351。
 西北邊省 (North-West Frontier pro-
 vince)——頁 486, 504, 511, 551, 571,
 645, 704。
 西安府(長安) (Si-an-ful, China)——
 頁 240。
 西伯利亞 (Siberia)——頁 292 注。
 西那, 伊本(阿維森納) (Sina, Ibn)——
 頁 294。
 西里伯 (Celebes)——頁 250, 254。
 西徐亞人 (Scythians)——頁 411。
 西班牙 (Spain)——頁 5, 8, 287, 296,
 552, 728。
 西藏 (Tibet)——頁 66, 157, 159, 244,
 257, 262, 280。
 达尔文 (Darwin, Charles)——頁 136。
 达尔尼教授 (Tarn, Prof.)——頁 188
 引文。
 达卡 (Dacca)——頁 368。
 达达拜, 瑞罗吉 (Naoroji Dadabhai)
 ——頁 466。
 达罗, 卡尔 (Darrow, Karl K.)——頁
 24 引文。
 达罗毘荼 (人) (Dravidian[s])——頁
 78, 80, 95, 129。
 达耶南达 (Dayanada)——頁 451。
 达麦斯退耳, 詹姆士 (Darmateler, Ja-
 mes)——頁 177 引文。
 达德威 (Dodwell)——頁 80, 170 引文。
 达磨(法) (*Dharma*)——頁 98, 124, 156,
 283。
 乔治三世 (George III)——頁 371。

师觉月博士 (Bagchi, Dr. P. C.)
 ——頁 242 注。
 师尊那納克 (Nanak Guru)——頁 311。

七 画

辛头河、信度河 (Sindhu River)——
 頁 49, 81。
 辛恩 (Singh, A. N.)——頁 277。
 辛格, 拉查·曼 (Singh, Raja Man)
 ——頁 333。
 辛格, 馬哈拉查·蘭杰 (Singh, Maha-
 raja Ranjit)——頁 355, 364—365,
 422, 450。
 辛格, 薩衛·杰 (Singh, Sawai Jai)
 ——頁 366。
 伽色尼 (Ghazni)——頁 298。
 伽耶 (Gaya)——頁 153, 158。
 佐德浦尔 (Jodhpur)——頁 399。
 伯勒赫 (Balkh)——頁 217, 240, 290。
 佛所行贊 (*Buddha Charita*)——頁 190。
 佛郎哥將軍 (Franco, General)——
 頁 714。
 佛教的涅槃概念 (*Conception of Bud-
 dhist Nirvana, The*)——頁 210。
 佛(教) (Buddha [ism])——頁 93, 107,
 112, 129—136, 137, 138—142, 149—
 159, 184, 189, 253;
 佛教被印度教同化(～ absorbed by
 Hinduism)——頁 219—228;
 佛教在中國(～ in China)——頁
 238—247;
 佛教的性質 (nature of ～)——頁
 93—94;
 佛教与僧伽派 (～ and Samkhya)
 ——頁 227—228;
 佛教的傳布 (spread of ～)——頁
 142。

佛前之印度 (Pre-buddhist India)——
頁 129, 129 注。

佛跋跋陀罗；覺賢 (Buddhabhadra)
——頁 239。

利拉瓦提 (Lilavati)——頁 275。

“利論”(“治國安邦術”) (Arthashastra)
——頁 111, 128, 144, 146—147, 167。

判度蘭甘 (Pandurangam)——頁 255。

克比尔 (Kabir)——頁 311。

克什米尔 (人) (Kashmir[is])——頁
49, 63, 64, 157, 280, 298, 343, 399, 402
注, 404, 739, 755。

克什米尔語 (Kashmiri)——頁 206。

克立塔时代 (Krita age)——頁 252。

克利希那达特·派利哇 (Krishnadat
Paliwal, Shri)——頁 622。

克里浦斯爵士 (Cripps, Sir Stafford)
——頁 593, 601—618, 640。

克罗頓 (Crompton)——頁 386。

克倫威尔 (Cromwell)——頁 349—372。

克莱武, 罗伯 (Clive, Robert)——頁
354, 385, 368。

克雷孟梭, 乔治 (Clemenceau, Georges)
——頁 714。

克德威, 拉斐尔·艾罕默德 (Kidwai,
Rafi Ahmad)——頁 754。

克鲁支, 约瑟夫·伍德 (Krutch, Joseph
Wood)——頁 199 引文。

妙聞 (Sushruta)——頁 135。

君士坦丁堡 (Constantinople)——頁
291, 330, 355, 713。

吠舍 (Vaishyas)——頁 96, 323, 435。

吠陀 (Vedas)——頁 84, 111, 440, 690。

吠陀达磨 (法) (Vedic dharma)——頁
81。

吠陀的宗教 (Vedic religion)——頁
84—85, 174, 188。

吠檀多 (Vedanta)——頁 19, 24, 87—
88, 105—106, 226, 233—234, 440,
442—443;

吠檀多的不二論 (Advaita ~)——
頁 19, 24, 233—234, 442—443。

吾珥維克 (Urwick)——頁 187。

坐法 (打坐的姿式) (Asanas)——頁
230。

安息人 (Parthians)——頁 170, 176。

希罗多德 (Herodotus)——頁 176 引文。

宋云 (Sung Yun)——頁 239。

希特勒 (Hitler, Adolf)——頁 426,
550, 552, 585, 641, 734。

希臘 (希臘人) (Greece [Greeks])——
頁 95, 99, 113, 133, 135, 144, 180, 189,
270, 295, 730, 738, 751。

庄斯登 (Johnstone, E. H.)——頁 205
注。

戒賢 (Shilabhadra)——頁 242。

戒日王 (曷利沙伐彈那) (Harsha [vard-
hana])——頁 165, 194, 240, 242。

“我的奋斗”(希特勒的) (Mein Kampf)
——頁 641, 655。

形而上学 (Metaphysics)——頁 17。

那叱迦 (戲劇) (Nataka)——頁 190,
198。

那伽曷樹那 (即龍樹尊者) (Nagarjuna
[philosopher])——頁 162, 210, 239。

那罗衍那 (Narayana)——頁 275。

那爛陀大学 (Nalanda University)——
頁 158, 240, 242, 243。

狄麥多流 (Demetrius)——頁 134。

李普曼, 華尔特 (Lippman, Walter)
——頁 716。

沙尔那特 (Sarnath)——頁 51。

沙皇斐都洛維奇 (Fedorovitch, Tsar
Michael)——頁 340 注。

沙恭达罗 (Shakuntala)——頁 191。
 汽車工業 (Automobile Industry)——
 頁 542—544。
 罕雅姆, 欧默尔 (Khayyam, Omar)
 ——頁 294。
 “見” (哲学体系) (*Darshanas*)——頁
 225。
 谷利, 舍哈卜丁 (Ghuri, Shahab-ud-
 Din)——頁 300。
 貝公主, 阿哈里耶 (Bai Princess Aha-
 lya)——頁 358, 362。
 貝拿勒斯 (Benares)——頁 131, 136,
 237, 280。
 远东, 印度与 (Far East, India and)
 ——頁 247—257。
 劳氏, 比·希瓦 (Rao, B. Shiva)——
 頁 470, 496 注。
 劳合·乔治 (Lloyd George, David)
 ——頁 714。

八 画

亞尔西巴德 (Alcibiades)——頁 474。
 亞歷山大王 (Alexander the Great)
 ——頁 112, 134, 143, 292。
 亞歷山大城 (Alexandria)——頁 185,
 270, 272。
 亞当斯, 布鲁克 (Adams, Brooke)——
 頁 386 引文。
 亞里士多德 (Aristotle)——頁 180,
 227, 295, 747。
 亞利安人 (Aryans)——頁 79, 94—96,
 123—124, 129, 133, 170;
 亞利安人的文学 (literature of ~)
 ——頁 84—87;
 亞利安人和吠陀 (~ and Vedas)
 ——頁 87—89。
 亞利安人之地, “聖地” (Aryavarta)

——頁 123, 163。
 亞伏罗 (伊本·魯世德) (Averroes)
 ——頁 295。
 亞洲 (Asia)——頁 54, 334, 338;
 成吉思汗和亞洲 (Chingiz Khan
 and ~)——頁 290—292;
 印度在亞洲的殖民地 (Indian co-
 lonies in ~)——頁 247—257;
 亞洲与印度的自由 (~ and Indian
 freedom)——頁 652—653;
 印度对亞洲的影响 (Indian in-
 fluence on ~)——頁 49, 132, 145,
 176—178, 188, 207, 261—262;
 蒙古征服亞洲 (Mongol conquest
 ~)——頁 290—292。
 亞馬那加堡壘 (Ahmadnagar Fort)——
 頁 1, 31, 305, 635, 754。
 亞馬拉那特洞窟 (Amaranth Cave)
 ——頁 237。
 亞格伯皇帝 (Akbar, Emperor)——
 頁 28, 51, 115, 169, 330—333, 338—
 341, 346, 451。
 亞格拉 (Agra)——頁 50, 59, 330。
 亞格拉战役 (Agra, battle of)——頁
 356。
 亞雅巴达 (Aryabhata)——頁 275, 276。
 亞瑟王 (Arthur, King)——頁 115。
 亞瑪尔季, 蘭綽季 (Amarji, Ran-
 chodji)——頁 298 注。
 亞諾尔特, 爱德温 (Arnold, Edwin)
 ——頁 153。
 舍尔沙 (Sher Shah)——頁 308。
 舍哈卜丁·谷利 (Shahab-un-Din Gh-
 uri)——頁 300。
 刹帝利 (Kshatriyas)——頁 96, 323。
 医学, 阿拉伯 (Medicine, Arab)——
 頁 294;

中國医学(Chinese ~)——頁242;
 印度医学(Indian ~)——頁135。
 叔本華(Schopenhauer)——頁10,105。
 叔查耳,道來(Shuja-ud-Dowla)——頁355。
 味吉尔(Virgil)——頁193。
 呼罗珊(Khorasan)——頁241。
 坦密耳(一譯泰米尔)(Tamil[s])——頁63,64,132,206,414;
 坦密耳碑文(~ inscription)——頁252。
 妲姬陵(Taj Mahal)——頁178,340,348。
 奈尔將軍(Neill, General)——頁425。
 學術(Scholarship)——頁201。
 “空性”(“舜若多”)(Shunyata)——頁211。
 “空”(“舜若”)(Shunya)——頁211,272。
 居魯士大帝(Cyrus the great)——頁176。
 宗教議會(Parliament of Religions [1893])——頁441。
 帖木兒(Timur)——頁291,304,305,311,425。
 帖木兒帝國時代的復興(Timurid renaissance)——頁177,292,330。
 帕那瓦(Pallava[s])——頁165,253。
 帕坦(人)(Pathan[s])——頁63,64,438,503,704。
 帕拉維(古波斯語)(Pahlavi)——頁174。
 帕馬瓦提(Padmavat)——頁346。
 帕塞托(Pashto)——頁206。
 底比斯(Thebes)——頁751。
 弥曼差(Mimamsa)——頁226,233。
 “弥蘭陀”(Milinda)——頁132。

弥蘭陀王(Milinda, King)——頁132,160。
 彼得大帝(Peter the Great)——頁309,340。
 法西斯主义(Fascism)——頁22,637—638,719。
 法那威斯,那那(Farnavis, Nana)——頁358。
 法拉比,艾卜·奈斯尔(Farabi, Abu Nasr)——頁295。
 法茲尔,艾卜勒(Fazl, Abul)——頁333,339。
 法茲尔,弗济(Fazl, Fyze)——頁333。
 法律(Law)——頁429—432。
 法國(人)(France [French])——頁287,354,576,581,623,722,734;
 法國革命([French] Revolution)——頁302,505。
 法提普尔—西克里(Fatehpur-Sikri)——頁51。
 法顯(Fa-Hien [Fa-hsien])——頁221,237,251。
 波你尼(Panini)——頁134,137,190,200,229。
 波吒厘子(巴特那)(Pataliputra [Patalna])——頁143,148,160,239。
 波丹闍利(Patanjali)——頁229,229注。
 波保尔(Bhopal)——頁399。
 波闍,米喜拉(Bhoja, Mihira)——頁279。
 波斯(Persia)——頁112,115注,175,178,266,353。
 波斯波里(Persepolis)——頁158。
 波斯語(Persian Language)——頁175,309,312,346。
 波蘭(Poland)——頁501,575,733。
 忽必烈(汗)(Kublai Khan)——頁

256.
 拉合尔 (Lahore)——頁 300。
 拉齐腓女王 (Razia, Sultana)——頁 303。
 拉那·普拉他普 (Rana Pratap)——頁 346。
 拉其普他拿 (Rajputana) ——頁 298, 362。
 拉其普特(人) (Rajput[s]) ——頁 59, 64, 173, 304, 339, 347, 349, 358, 360, 403。
 拉其斯坦語 (Rajasthani)——頁 206。
 拉金德拉(Rajendra)——頁 165。
 拉美錫瓦拉門 (Ramashwaram)——頁 237。
 拉家舍加拉 (Rajasshekhara)——頁 279。
 拉普拉斯 (La Place)——頁 271 引文。
 拉普森 (Rapson, E. J.)——頁 178 注。
 拉提拉尔·梅塔 (Ratilal Mehta)——頁 129 注。
 拉賈戈巴拉恰雷 (Rajagopalachari, C.) ——頁 102, 577。
 拉喜特拉庫塔 (Rashtrakutas)——頁 165, 289, 349。
 拉德哈克里希南爵士 (Radhakrishnan, Sir S.) ——頁 124 注, 209 注, 212, 221 注, 282。
 抵制 (*Hartals*)——頁 632。
 阿拔斯哈里發 (Abbasiya Khalifas) ——頁 289。
 阿卜杜·哈密德 (Abdul Hamid, Sultan)——頁 455。
 阿杜勒·拉欣·汗哈那 (Abdul Rahim Khankhana)——頁 333, 346。
 阿本德, 哈勒特 (Abend, Hallet)——頁 669 注。
 阿卜杜—拉薩格 (Abdur-Razzak) ——頁 305。
 阿毘達磨俱舍論 (Abhidharmakosa) ——頁 212 注。
 阿比西尼亞 (Abyssinia)——頁 44, 552, 557。
 阿迭勒沙, 易卜拉欣 (Adil Sha, Ibrahim)——頁 195。
 阿富汗 (Afghanistan)——頁 144, 167, 168, 266, 286, 289, 301—303, 307—309, 330, 339, 551, 556, 712。
 阿富汗時代 (Afghan Period)——頁 177, 194, 203, 246, 301—303, 307—309, 319。
 阿麥達巴德土邦 (Ahmedabad)——頁 433, 644。
 阿旃陀壁畫 (Ajanta frescoes)——頁 183, 252, 265—266。
 阿卡德 (Akkad)——頁 76。
 阿布奎基 (Albuquerque)——頁 256, 334。
 阿尔塞斯替 (Alcestis)——頁 197 注。
 阿拉哈巴 (Allahabad)——頁 46, 50, 425。
 阿里迦學院 (Aligarh College)——頁 450, 453, 458, 466。
 阿里, 賽义德·契拉格 (Ali, Syed Chirag)——頁 454。
 阿里, 邵克特 (Ali, Shaukat)——頁 459。
 阿里大毛拉, 穆罕默德 (Ali, Maulana Mohammad)——頁 459。
 阿里, 孟喜·克拉麥特 (Ali, Munshi Karamat)——頁 454。
 阿尔摩拉監獄 (Almora Jail)——頁 33, 754。
 阿姆河 (Oxus River)——頁 105, 161。

阿美利 (Amery, Leopold)——頁579, 612, 650, 658。

阿难伽 (“無形”爱神的称号)(Ananga)——頁116。

阿难 (Ananda)——頁153。

阿木利則大屠殺 (Amritsar massacre)——頁426。

阿基米德 (Archimedes)——頁271。

阿拉伯人 (Arabs)——頁117, 168, 266, 271, 276, 286, 293—294;

阿拉伯人的文化 (culture of ~)——頁309。

阿拉伯語, 阿拉伯的 (Arabic)——頁287。

阿坡罗尼阿斯 (Appollonius)——頁271。

阿帕斯坦巴 (Apastamba)——頁275。

阿奴拉德哈浦拉 (Anuradhapura)——頁263。

阿朗森, 爱勒克斯 (Arenson, Alex)——頁192注。

阿列安 (Arrian)——頁139。

“阿黎耶, 达磨”(“聖法”)(Arya dharma)——頁81。

阿薩密 (Assam)——頁64, 206, 238, 487, 571。

阿湿縛蜜沙(即馬鳴菩薩)(Ashvaghosa)——頁190。

阿育王 (Ashoka, Emperor)——頁51, 134, 143, 155—159, 215, 221;

無憂樹(Ashoka tree)——頁116。

阿維斯達 (祇教即拜火教經典)(Avesta)——頁81, 85, 174。

阿維森納 (伊本·西那) (Avicenna)——頁294。

阿斯达拉汗 (Astrakhan)——頁340注。

阿提拉 (Attila)——頁164。

阿根廷 (Argentina)——頁722。

阿順那 (Arjuna)——頁126。

孟加拉 (人) (Bengal [is])——頁3, 60, 64, 238, 251, 354, 384, 386, 395, 409—410, 415—416, 421, 429, 433, 485—486, 489, 490, 495, 507, 516, 547, 569, 570, 616, 648, 650, 657—662, 663, 703, 710, 723。

孟加拉行政調查委員會 (Bengal Administration Enquiry Committee)——頁655注。

孟加拉亞洲學會 (Bengal Asiatic Society)——頁413。

孟買 (Bombay)——頁381, 413, 433, 490, 544;

孟買的貧民窟 (~ slums)——頁469。

孟子 (Mencius)——頁318引文。

孟羅, 托馬斯爵士 (Munro, Sir Thomas)——頁404, 421引文。

孟得戈—蔡姆斯福報告書 (Montagu-Chelmsford Report [1918])——頁468。

孟德摩倫賽爵士 (De Montmorency, Sir Geoffrey)——頁607。

明帝 (Ming Ti)——頁239。

明朝 (Ming Dynasty)——頁245。

昆蒂, 尼可羅 (Conti, Nicolo)——頁306引文。

昔卡浦 (Shikarpur)——頁435。

易德里西 (Idrisi)——頁308引文。

林里資哥勛爵 (Linlithgow, Lord)——頁546, 579, 611。

松坡圖書館藏書 (Sung-pao collection)——頁245。

杰罕吉尔 (Jehangir)——頁333, 347—348。

杰罕, 沙 (Jehan, Shah)——頁333, 347—348。
 果阿 (Goa)——頁334。
 苏台德区危机 (Sudetenland Crisis)——頁512, 560。
 苏克拉大师 (Shukracharya)——頁317。
 苏耳雅凡門 (Suryavarman)——頁255。
 苏希塔皇后 (Suhita, Queen)——頁256。
 苏格拉底 (Socrates)——頁85, 187。
 苏拉特 (Surat)——頁133, 351, 383。
 苏門答臘 (Sumatra)——頁238, 242, 243, 250, 256。
 苏非派 (Sufism)——頁312。
 苏美尔文明 (Sumerian Civilization)——頁76。
 苏联(俄國) (Soviet Union [Russia])——頁20, 56, 463, 492, 519, 536, 543, 551, 552, 553, 585, 624, 633, 652, 684—685, 704, 705, 708, 709, 711, 712, 716, 719, 722, 725, 726, 728;
 苏联的五年計劃 (~ Five Year Plan)——頁685。
 的黎波里战争 (Tripoli War)——頁456。
 和闐 (Khotan)——頁158, 240。
 罗加諾条約 (Locarno Pact)——頁551。
 罗灵遜 (Rawlinson, H. G.)——頁187。
 “罗刹婆与印章” (*Mudra-Rakshasa*)——頁144, 193, 198。
 罗易, 罗姆·摩罕 (Roy, Raja Ram Mohan)——頁410—413, 439。
 羅馬 (Rome)——頁97, 448, 737;
 羅馬的衰亡 (fall of ~)——頁283。
 罗斯福 (Roosevelt, F. D.)——頁585,

639。
 罗摩 (Rama)——頁259。
 罗摩克利希那·帕拉馬漢沙, 錫雷 (Ramakrishna Paramahansa, Shri)——頁410, 440。
 罗摩克利希那教会 (Ramakrishna Mission)——頁410, 440。
 罗摩伽尔山 (Ramgarh Hills)——頁190。
 罗摩努占·斯里尼瓦薩 (Ramanujam Srinivasa)——頁277。
 罗摩衍 (*Ramayana*)——頁71, 107, 114, 122。
 罗摩难陀 (Ramanand)——頁311。
 罗蒂 (Rati)——頁116。
 罗兰, 阿瑟保 (Rowlands, Sir Archibald)——頁655注。
 罗兰, 罗曼 (Rolland, Romain)——頁100, 105, 191—192注, 233, 441。
 秉养, 罗倫斯 (Binyon, Lawrence)——頁265。
 竺法护 (Dharmaraksha)——頁239。
 竺刹尸罗 (坦叉始罗) 大学 (Taxila University)——頁63, 137, 143, 158, 161。
 迦利布 (Ghalib)——頁455。
 迦罗罕那 (Kalhana)——頁117。
 迦毘罗 (Kapila)——頁227。
 迦海衍那 (Katyayana)——頁275。
 迦梨陀婆 (Kalidasa)——頁191, 192。
 迦膩色迦 (Kanishka)——頁161。
 迦摩(爱神) (Kama)——頁116。
 迦摩樓波 (Kamarupa)——頁238。
 非洲 (Africa)——頁287, 288, 434, 557。
 非洲的將來 (Africa, future of)——頁714, 723, 726。
 非暴力(不害) (*Ahimsa*, or Non-Vio-

lence) —— 頁82, 125, 126, 216, 231,
599—600, 617, 632—633, 647.

九 國

亭可馬里 (Trincomalee) —— 頁 552.
修昔第底士 (Thucydides) —— 頁 731
—732 引文。
俗語 (Prakrit) —— 頁 207.
俄得 (Oudh) —— 頁 59, 362, 403, 406,
422, 428.
信德(信德人) (Sind [his]) —— 頁 176,
206, 287, 288, 297, 435, 485, 511, 569,
571.
勃朗, 托馬斯爵士 (Browne, Sir Tho-
mas) —— 頁 337—338.
欧几里得 (Euclid) —— 頁 294.
欧洲 (Europe) —— 頁 262, 336, 337;
 亚洲对欧洲的态度 (Asia's attitude
 to ~) —— 頁 261;
 印度与欧洲 (India and ~) —— 頁
 178—180;
 欧洲战后的市場 (~ post-war
 market) —— 頁 721;
 欧洲的种族壁垒 (race barriers in
 ~) —— 頁 320.
南非 (South Africa) —— 頁 382, 557,
724.
叙利亚(人) (Syria [ns]) —— 頁 157,
276, 713.
哈利 (Hali) —— 頁 454.
哈里法克斯勋爵 (Halifax, Lord) ——
 頁 611.
哈里發曼苏尔 (Al-Mansur, Khalif)
 —— 頁 275, 293.
哈拉巴 (Harappa) —— 頁 75, 78.
哈格理佛士 (Hargreaves) —— 頁 336.
哈倫·賴世德 (Harun-al-Rashid) ——

 頁 294, 336.
哈斯丁斯, 瓦倫 (Hastings, Warren)
 —— 頁 350, 352, 421.
哈斐尔 (Havell, E.B.) —— 頁 265, 267,
268, 281, 319.
哈德瓦 (Hardwar) —— 頁 50, 237.
威尔基, 温德尔 (Willkie, Wendell)
 —— 頁 714, 653 引文。
威尔斯 H.G. (Wells, H.G.) —— 頁
159, 705.
威尔遜, 武都洛 (Wilson, Woodrow)
 —— 頁 714.
威萊, 阿特尔 (Waley, Arthur) —— 頁
246.
室利佛逝 (Srivijaya) —— 頁 248, 281.
突格拉格, 厄雅素丁 (Tughlaq, Ghyas-
-ud-Din) —— 頁 308, 319.
帝國化学工業公司 (Imperial Chemi-
-cal Industries) —— 頁 533, 545.
突格拉格, 穆罕默德 (Tughlaq, Moham-
-mad) —— 頁 452.
突蘭族 (Turanians) —— 頁 170.
建筑学 (Architecture) —— 頁 177,
258—260, 348.
战争 (Warfare) —— 頁 167—169, 290—
292, 306, 334.
总督政务會議 (Viceroy's Council)
 —— 頁 380—381.
洪保德 (Humboldt, von) —— 頁 126.
洛, 托馬斯爵士 (Roe, Sir Thomas)
 —— 頁 348.
洛水 (Lo River) —— 頁 239.
洛桑, 瑞士 (Lausanne, Switerland)
 —— 頁 42, 43.
洛陽 (Lo Yang) —— 頁 239.
洒紅節 (Holi) —— 頁 186.
恒河(梵伽) (Ganges) —— 頁 46.

恒河治河委員會 (Ganga River Commission)——頁495。
 恒河流域 (Gangetic Valley)——頁75, 79, 389, 536。
 拜沙 (Bhasa)——頁190。
 拜依, 拉克希米 (Bai, Lakshmi)——頁424。
 拜魯 (Bhairu)——頁305。
 施勒尼 (Cyrene)——頁157。
 柏波兒 (Birbal)——頁115, 333。
 柏拉圖 (Plato)——頁95, 180, 187, 293—294, 689, 743。
 柏格森 (Bergson, Henri)——頁632 引文。
 柏斯那加爾 (Besnagar)——頁160。
 柏德伍德, 喬治爵士 (Birdwood, Sir George)——頁315引文。
 柯欽 (Cochin)——頁399, 399注。
 查西, 馬利克·穆罕默德 (Jaisi, Malik Mohammad)——頁346。
 查拉克 (Charak)——頁135。
 查特吉 (Chatterji, B. R.)——頁258 注。
 查特族 (Jat [s])——頁59, 174, 351。
 查理二世 (Charles II)——頁349, 383。
 柬埔寨 (Kamboja)——頁250, 255。
 柬埔寨 (Cambodia)——頁203, 248, 250—255。
 “政術精華”(Nittisara)——頁317。
 毘沙迦達多(氏宿授) (Vishaka-datta)——頁193。
 毘訖羅摩尸羅大學 (Vikramshila University)——頁280。
 毘濕奴 (Vishnu)——頁259。
 珍珠港 (Pearl Harbour)——頁553, 585。

珍珠清真寺 (Pearl Mosque)——頁348。
 英印協會 (British Indian Association)——頁416。
 英國“至上” (British “paramountcy”)——頁406。
 英國征服印度 (Britain [British] conquest of India)——頁351—363;
 英國在第二次世界大戰中 (~ in World War II)——頁550—634;
 英國的將來 (future of ~)——頁722—728, 728—731;
 英國與蘇聯 (~ and Russia)——頁551—552。
 英國博物館 (British Museum)——頁267。
 選舉 (Elections)——頁68—71;
 克里浦斯的選舉提議 (Cripps' proposal on ~)——頁601—605。
 皇家學會 (Royal Society)——頁277, 372。
 皇家亞洲學會 (Royal Asiatic Society)——頁413。
 祆教 (拜火教) (Zoroastrianism)——頁161, 176, 178, 207。
 祆教徒 (拜火教徒) (Parsees)——頁65, 178, 434, 437, 451, 516。
 省立學院 (Presidency College)——頁413。
 省自治 (Provincial autonomy)——頁483—490, 493, 494。
 省政府 (Provincial Governments)——頁69;
 辭職 (resign)——頁569—571;
 秘書處 (secretariats)——頁489。
 胡沙英, 科查 (Husain, Khoja)——頁340注。

侯顯 (Hu-Shien)——頁245。
 科摩林海角 (Cape Comorin)——頁
 61, 235。
 种姓制度 (Caste system)——頁313—
 316, 319—329, 345, 442—443, 671,
 691。
 种族的同化 (Racial Assimilation)
 ——頁320—322。
 美索不达米亚 (Mesopotamia)——頁
 75, 175。
 胡馬雍 (Humayun)——頁177。
 胡格里河 (Hooghly River)——頁
 242。
 胡斯魯, 艾密尔 (Khusrau, Amir)——
 頁313。
 約希 (Joshi, M. N.)——頁548。
 耶槃那 (Yavanas)——頁186。
 耶薩婆曼 (Yashovarman)——頁164,
 255, 279。
 西姆拉會議 (Simla Conference)——
 頁755。
 計劃化社會 (Planned Society)——頁
 664—667。
 則提蘭德侯爵 (Zetland, Marquis of)
 ——頁579, 328引文。

十 回

拿破侖 (Napoleon)——頁 355, 364,
 368, 628。
 俾耳德, 查理和瑪麗 (Beard, Charles
 and Mary)——頁370。
 俾查浦尔 (Bijapur)——頁3。
 俾路支斯坦 (Baluchistan)——頁66。
 唐朝 (T'ang dynasty)——頁 240,
 241。
 哥爾多巴 (Cordoba)——頁291, 296。
 哥特人阿拉列 (Alaric the Goth)——

頁238。
 哥斯, 奧羅賓多 (Ghose, Aurobindo)
 ——頁10, 110, 126, 233, 677。
 埃及 (Egypt)——頁157, 550, 552, 653,
 712, 722, 751。
 宾头沙罗 (Bindusara)——頁 155,
 186。
 浦那 (Poona)——頁354。
 浦那的帕許瓦 (Peshwa of Poona)
 ——頁354, 358。
 浦里 (Puri)——頁236。
 海尔登教授 (Haldane, Prof.)——頁
 736。
 海得拉巴 (Hyderabad)——頁 362,
 399, 403, 406, 435。
 涅槃 (Nirvana)——頁93, 272。
 泰戈尔家族 (Tagore Family)——頁
 412。
 泰戈尔, 罗宾德罗那特 (Tagore, Rabi-
 ndranath)——頁88, 94, 247, 418,
 420, 446—447, 492, 620, 746, 749。
 泰魯古語 (Telugu)——頁206, 414。
 爱尔兰自由邦 (Eire)——頁4。
 爱因斯坦, 阿伯特 (Einstein, Albert)
 ——頁743引文。
 爱陀利耶梵書 (Aiterya Brahmana)——
 頁103。
 爱罗拉洞窟 (Ellora Caves)——頁50,
 267。
 爱耶, 拉馬斯瓦米 (Aiyar, Sir C. P.
 Ramaswami)——頁701注。
 “爱丽丝漫游奇境記” (Alice in Won-
 derland)——頁115。
 爱麥虞限王 (King Emmanuel)——頁
 366。
 爱資哈尔大学, 开罗 (Al Azhar Unive-
 rsity, Cairo)——頁456。

爱德華医生 (Atal, Dr. M.) —— 頁43。
 爱默生 (Emerson) —— 頁750—752引文。
 息尔瓦, 哈維亞耳·达 (Silva, Xavier da) —— 頁366。
 旁遮普(人) (Punjab [is]) —— 頁64, 160, 206, 297, 418, 435, 437, 449, 470, 485, 489, 490, 510, 511, 533, 548, 569, 570, 571, 645, 703。
 格拉第委员会 (Grady Committee) —— 頁548, 549。
 格罗塞, 累内 (Grousset, René) —— 頁178, 241, 257引文。
 格蘭斯頓 (Gladstone, W. E.) —— 頁337。
 桑河 (Sone River) —— 頁148。
 烈維, 席尔凡 (Levi, Sylvain) —— 頁191, 192, 196, 261, 282。
 烏尔都語 (Urdu) —— 頁204, 414。
 烏台浦尔的馬哈拉那(大王) (Udaipur Maharana) —— 頁403。
 特里凡特倫 (Trivandrum) —— 頁204。
 武裝特警 (Special Armed Constabulary) —— 頁648, 650。
 特拉凡哥尔 (Travancore) —— 頁299, 402注, 701注;
 特拉凡哥尔人口 (~ Population) —— 頁402注。
 通婚 (Intermarriage) —— 頁326, 345。
 真納 (Jinnah) —— 頁464, 477, 503, 512—522, 564, 705。
 真諦 (Paramartha) —— 頁239。
 神秘主义 (Mysticism) —— 頁17。
 神話 (Mythology) —— 頁87—83, 114—116, 120—122。
 笈多 (Guptas) —— 頁162。

笈多字体 (Gupta Script) —— 頁133。
 笈多时代 (Gupta Period) —— 頁177, 193, 266, 278。
 索謨那特 (Somnath) —— 頁298。
 納巴达河 (Narbada River) —— 頁424。
 納婆·毘呵罗 (新庙) (Nava-vihara) —— 頁217。
 納达尔沙 (Nadir Shah) —— 頁178, 353—354, 425。
 納粹主义, 尼赫魯对它的态度 (Nazism, Nehru's attitude towards) —— 頁6—8, 22, 638, 719。
 紡織工業 (Textile Industry) —— 頁269, 433, 496。
 翁巴拉 (Ambala) —— 頁75。
 翁米亞哈里發 (Ommeya Khalifas) —— 頁289。
 耆那教徒, 耆那教 (Jains [ism]) —— 頁82, 92, 107, 135, 139, 184, 208, 217, 599。
 耕者(農民)协会 (Krishak Sabha) —— 頁510。
 庫車 (Kucha) —— 頁162, 240。
 貢布麥拉庙会 (Kumbh Mela) —— 頁50。
 閃族文化 (Semitic Culture) —— 頁92。
 馬尔瓦利人 (Marwaris) —— 頁434, 436。
 馬尔代夫群島 (Maldiv Islands) —— 頁355。
 馬忒尔, 查理 (Martel, Charles) —— 頁287。
 馬那克 (Manak) —— 頁293。
 馬克尼爾博士 (Macnicol, Dr.) —— 頁88。
 馬克思(主义) (Marx [ism]) —— 頁20, 22。

馬克斯·穆勒 (Max Muller) —— 頁 84, 88, 100, 105, 204, 225。
 馬來亞 (Malaya) —— 頁 132, 238, 250, 251, 256, 439, 597, 601, 624, 712, 756。
 馬來雅拉人 (Malayalis) —— 頁 64。
 馬拉巴 (Malabar) —— 頁 662。
 馬拉塔 (Marathas) —— 頁 64, 349, 351—356。
 馬拉塔軍隊 (Army, Maratha) —— 頁 358—361。
 馬拉塔語 (Marathi) —— 頁 206, 414。
 馬其頓 (Macedonia) —— 頁 157。
 馬坦德 (Martand) —— 頁 738。
 馬哈達吉·信地亞 (Mahadaji Scindhia) —— 頁 358。
 馬哈拉斯圖拉 (Maharashtra, see Maratha) —— 見馬拉塔條。
 馬泰, 約翰 (Mathai, Dr. John) —— 頁 667 引文。
 馬哥孛羅 (Marco Polo) —— 頁 304。
 馬章達 (Majumdar, R. C.) —— 頁 250 注, 251。
 馬紹爾, 約翰 (Marshall, Sir John) —— 頁 75, 253, 262。
 馬都拉 (Madura) —— 頁 304。
 馬德拉斯 (Madras) —— 頁 348, 384, 412, 435, 490, 616;
 馬德拉斯商埠企業聯合所 (~ Port Trust) —— 頁 277;
 馬德拉斯大學 (~ university) —— 頁 413。
 馬馬那坡蘭 (Mamallapuram) —— 頁 268。
 高楠順次郎 (Takakusu) —— 頁 244。

十 一 國

健馱利 (Gandhari) —— 頁 124。

健馱羅 (乾陀羅) (Gandhara [Afghanistan]) —— 頁 113, 124, 132, 160, 250。
 勒克璦 (Lucknow) —— 頁 425。
 勒梅伊, 利給拿特 (Le May, Reginald) —— 頁 262 注。
 商賈 (Sanchi) —— 頁 160。
 商羯羅 (大師) (Shankara [charya]) —— 頁 221—222, 234—238。
 培恩 (Bain, F. W.) —— 頁 121。
 培根, 法蘭西斯 (Bacon, Francis) —— 頁 337 引文。
 塔什干 (Taskhand) —— 頁 240。
 塔科拉 (Takkola) —— 頁 133。
 塔塔, 詹姆奢德蘭 (Tata, Jamshedji R.) —— 頁 464, 543; 667—668 注中引文。
 塔塔鋼鐵公司 (Tata Steel and Iron Works) —— 頁 533, 542, 543, 545, 664。
 基瓦 (Khiva) —— 頁 299。
 基達那特 (Kedarnath) —— 頁 236。
 基斯 (Keith, A. Berriedale) —— 頁 134 注, 198 引文, 199 注, 226。
 基輔 (Kiev) —— 頁 290。
 “堅持真理”(非暴力的反抗) (Satyagraha) —— 頁 574。
 國內保安隊 (Internal Security Troops) —— 頁 431。
 國民黨 (Kuomintang) —— 頁 551。
 國際大學 (Santiniketan University) —— 頁 192 注, 260。
 國際勞工局 (International Labour Office) —— 頁 551。
 國家計劃委員會 (National Planning Committee) —— 頁 495, 522—533。
 國聯 (League of Nations) —— 頁 6, 505, 550—557。

教友会 (Quakers)——頁659。
 教派自治問題 (Communal problem)——頁504, 505, 509—511。
 婆罗多 (Bharata)——頁61。
 婆罗多之地 (Bharatvarsha)——頁123, 163。
 婆罗門 (Brahmins)——頁96, 97, 137, 157, 199, 217, 270, 324, 435。
 婆罗門教 (Brahminism)——頁220—222, 226—238, 255;
 婆罗門教与佛教 (~ and Buddhism)——頁213—219;
 婆罗門教的十种宗教組織 (Brahminism, ten orders of)——頁236。
 婆罗洲 (Borneo)——頁250, 254, 261。
 婆罗謎字 (Brahmi script)——頁134。
 婆罗摩笈多 (Brahmagupta)——頁275。
 婆伞多 (春神) (Vasanta)——頁116。
 婆藪槃豆, 又称世親 (尊者) (Vasubandhu)——頁212注。
 寇尔, 塞頓 (Kerr, Seton)——頁427
 引文。
 宰孔拉·孟喜 (Zakaullah Munshi)——頁454。
 宰奴拉不丁 (Zainulabdin)——頁311。
 宿命論 (Determinism)——頁10。
 密尔頓 (Milton)——頁193。
 密多婆罗 (Mitakshara)——頁344注。
 麻六甲 (Malacca)——頁256。
 康尼耶·庫馬里 (Kanya Kumari)——頁61。
 康波爾 (Cawnpore)——頁424, 425, 496, 498, 645。
 康德 (Kant)——頁100。
 張伯倫, 尼維爾 (Chamberlain, Neville)——頁579。

清真大寺 (Jame, Masjid)——頁348。
 郭克雷 (Gokhale, Gopal Krishna)——頁376, 465。
 悉达 (Siddhartha)——頁153。
 旃陀罗笈多二世 (Chandragupta II)——頁192, 193。
 旃陀罗笈多王 (Chandragupta)——頁112, 134, 142—145, 147。
 梅因, 亨利爵士 (Maine, Sir Henry)——頁180。
 梅塔, 拉提拉尔 (Mehta, Ratilal)——頁129注。
 梵社 (Brahmo Samaj)——頁439。
 梵文戲劇 (Sanskrit Drama, The)——頁199注。
 莫拉利 (Murari)——頁194。
 莫臥兒帝國 (Mughal Empire)——頁245, 340—341;
 莫臥兒帝國的分裂 (~ break-up)——頁348—351。
 莎士比亞 (Shakespeare)——頁195, 371, 419。
 莎車 (Yarkand)——頁240。
 荷尔卡 (Holkar)——頁354。
 荷蘭 (Holland)——頁554。
 荷蘭帝國 (Dutch Empire)——頁723。
 荷屬东印度群島 (Dutch East Indies)——頁552。
 聖尼耶希 (托鉢僧) (Sanyasi [ns])——頁322。
 退出印度決議案 (Quit India Resolution)——頁633。
 畢達哥拉斯 (Pythagoras)——頁187, 207。
 祭司 (Priestcraft)——頁139, 140, 218。
 祭言 (Yajanavalkya)——頁138, 142,

- 472。
 第一次世界大战 (World War I) ——
 頁 456, 470, 542, 555, 713。
 第二次世界大战 (World War II) ——
 頁 5—8, 521, 543, 550—621, 637—
 640, 641—642, 713—723。
 “經濟學家”雜誌 (*Economist*) ——頁
 554。
 蓋拉沙 (神廟) (Kailasa) ——頁 267。
 貧窮 (Poverty) ——頁 387—392, 469
 —475, 524—526, 657—659。
 耽摩栗底 (Tamralipti) ——頁 242。
 雪萊 (Shelley) ——頁 193。
 飢荒 (Famine) ——頁 3, 4, 363, 386,
 547, 657—663, 710—711。
 飢荒調查委員會 (Famine Inquiry
 Commission) ——頁 657注, 661—
 662注。
 麥加 (Mecca) ——頁 285, 452。
 麥加斯志尼 (Megasthenes) ——頁
 138, 148, 186。
 麥克斯司威, 雷琴納爾 (Maxwell, Sir
 Reginald) ——頁 641。
 麥克唐納爾 (Macdonell, Prof.) ——頁
 99, 350引文。
 麥芒斯 (Memons) ——頁 434, 438。
 麥哈慕德, 伽色尼的 (Mahmud of Gha-
 zni) ——頁 297—301。
 麥高, 約翰 (Megaw, Sir John) ——頁
 661。
 麥特拉 (Muttra) ——頁 298。
 麥提卡夫, 查理 (Metcalf, Charles)
 ——頁 356引文, 394, 405。
 第里 (即德里) (Dilli) ——頁 124。
 632。
 勝論派 (Vaishesika system) ——頁
 226。
 喀布尔 (Kabul) ——頁 144, 160, 177,
 367。
 喀利瓦 (Karewa) ——頁 738。
 喜馬拉雅 (Himalayas) ——頁 49—50,
 65, 121, 184, 237, 238。
 喇嘛教 (Lamaism) ——頁 292注。
 堪達哈 (Kandahar) ——頁 124, 177。
 耆薩坦羅“論” (Shashtra) ——頁 242。
 富舍 (法國學者) (Foucher, M.) ——
 頁 738引文。
 巽伽王朝 (Sunga Dynasty) ——頁
 160。
 捷克斯洛伐克 (Czechoslovakia) ——
 頁 6。
 提普蘇丹 (Tipu, Sultan) ——頁 352,
 355, 359, 404。
 湄公河 (Mekong River) ——頁 255。
 湯姆孫, 愛德華 (Thompson, Edward)
 ——頁 361, 362, 372, 385, 403, 425, 463。
 斐迪南 (Ferdinand [Spain]) ——頁
 291。
 斯大林, 約瑟夫 (Stalin, Jeseoph) ——
 頁 653。
 斯里尼瓦薩·羅摩努占 (Srinivasa
 Ramanujam) ——頁 277。
 斯派克曼 (Spykman, N. J.) ——頁
 715, 717。
 斯倫吉利 (Sringeri) ——頁 236。
 斯特拉保 (Strabo) ——頁 145。
 斯密, 亞丹 (Smith, Adam) ——頁 369
 引文。
 斯賓諾莎 (Spinoza) ——頁 746引文。
 斯勤委員會 (Skeen Committee) ——
 頁 588。

十 二 画

創化論 (Creative Evolution) ——頁

斯徹尔巴茨基教授(Stcherbatsky, Th.)
——頁 135 引文, 210、211 注, 229。
普拉西战争 (Plassey, Battle of)——
頁 354, 361, 383, 386。
普罗帝纳斯 (Plotinus)——頁 105。
普拉沙德, 拉金德拉 (Prasad, Rajendra)——頁 512。
普拉雅嘉 (即阿拉哈巴) (Prayaga [or Allahabad])——頁 237。
普立特維拉其·綽汗 (Prithvi, Raj [Chauhan])——頁 301。
朝鮮 (Korea)——頁 669。
無为主义 (Quietism)——頁 477—488。
無產階級的成長 (Proletariat, Growth of)——頁 465;
民族主义与無產階級 (nationalism and ~)——頁 683—686。
菲列得尔菲斯, 托勒密 (Philadelphus, Ptolemy)——頁 145。
菲克, 理查 (Fick, Richard)——頁 129 注。
菲律賓群島 (Philippine Islands)——
頁 250。
菩提伽耶 (Budh Gaya)——頁 237。
菩薩 (Bodhisattva[s])——頁 188。
萊易爵士 (Ray, Sir P. C.)——頁 269。
萊錫克拉第斯 (Lysicrates)——頁 738。
雅典 (Athens)——頁 730。
雅斯王提, 洛·合尔卡 (Yaswant, Rao Holkar)——頁 358。
道 (Tao)——頁 94。
給里發委员会 (Khilafat, Committee)——
頁 503;
給里發运动 (~ movement)——頁
453—462, 510。
統治民族之學說 (Herrenvolk theory)
——頁 426。

联合省 (United Provinces)——頁
384, 422, 437, 490, 495, 504, 534, 648。
訶斯提那普尔 (Hastinapur)——頁 124。
賀尔斯特德 (Halsted, G. B.)——頁
272 引文。
費尔道西 (Firdausi)——頁 133。
費信 (Fin-Shein)——頁 245。
貴霜族 (亦譯庫善) (Kushans, clan)
——頁 161;
貴霜王朝 (~ Empire)——頁 161;
貴霜时代 (~ Period)——頁 162。
裁軍會議 (Disarmament Conference)
——頁 551。
超日王曆法 (Vikram Samvat Calendar)——頁 118—120, 270。
超民族國家 (Supernational states)
——頁 712。
跋婆滿提 (Bhavabhuti)——頁 194,
281。
黃金國 (Svarnabhumi)——頁 252。
黃金島 (Svarnadvipa)——頁 252。
黑天 (克利希那) (Krishna legend)
——頁 124, 126, 190, 237, 259。
黑拉特 (Herat)——頁 144, 290, 296,
367。
黑格尔 (Hegel)——頁 210 注。

十三 圖

“傳達報” (Al-Balagh)——頁 458。
“傳承經” (Smritis)——頁 328。
凱末尔巴夏 (Kemal Pasha)——頁 460。
凱因斯勛爵 (Keynes, Lord)——頁
722。
勸政殿 (Diwan-I-Am)——頁 348。
塞爾柱土耳其人 (Seljuk Turks)——
頁 289。
塞伊斯坦 (Seistan)——頁 177。

- 塞林岱雅 (Serindia)——頁257。
 塞拉姆浦尔 (Serampore)——頁408。
 塞林德罗 (Sailendra)——頁249, 252, 254, 255。
 塞种(人) (Shaka[s], Sakas)——頁80, 141, 161。
 塞柏克特, 塞弗拉斯 (Sebokht, Severus)——頁276。
 塞琉古·尼卡托尔 (Seleucus Nikator)——頁134, 143。
 塞堪德(即亞歷山大) (Sikander)——頁292。
 数学 (Mathematics)——頁271—278。
 数論派哲学即僧伽派哲学 (Samkhya philosophy)——頁226, 228。
 奧利薩 (Orissa)——頁156, 383, 571, 662。
 奧朗則布 (Aurangzeb)——頁340, 348—351, 366, 451。
 奧理雅; 奧理雅人 (Oriya[s])——頁64。
 婆罗迭多王 (Baladitya)——頁164。
 鄔波尼熱曇 (又譯奧义書) (Upanishads)——頁85, 100—106, 110, 112, 125, 139, 212, 216, 220, 234, 444, 742;
 歌者奥义書 (Chhandagga)——頁217。
 鄔闍衍那(优禪尼) (Ujjayini[Ujjain])——頁165, 187, 192, 279;
 鄔闍衍那大学 (~ university)——頁280。
 “意大利日报” (*Giornale d'Italia*)——頁44。
 意大利 (Italy)——頁6, 43—45。
 “新月雜誌” (*Al-Hilal*)——頁456—460。
 新加坡 (Singapore)——頁552, 561, 601。
 新加薩利 (Singhasari)——頁256。
 新德里 (New Delhi)——頁494, 598。
 新疆 (Sinkiang)——頁158。
 聖方(阿萬耶提舍) (Aryadesha)——頁81, 243。
 聖女貞德 (Joan of Arc)——頁115。
 “聖社” (Arya Samaj)——頁440。
 “聖道” (Aryan path, The)——頁81。
 聖·奧古斯丁 (St. Augustine)——頁105。
 瑜伽派哲学 (Yoga system)——頁226, 229—233, 442。
 葡萄牙(人) (Portugal[ese])——頁307, 334, 366, 383。
 遜尼派伊斯蘭教徒 (Sunni Moslems)——頁510。
 詹西的王后(即拉克希米·拜依)(Jhansi, Rani of)——頁115, 424。
 詹姆著德城 (Jamshedpur)——頁464, 643。
 資本主义 (Capitalism)——頁684。
 賈巴拉 (Jabala)——頁217。
 賈克孟 (Jacquemont)——頁364引文。
 路易十四 (Louis XIV)——頁348。
 農民 (Peasantry)——頁472—474;
 國大黨中的農民 (~ in National Congress)——頁475;
 農民起義 (uprisings of ~)——頁351。
 農村工業 (Village industries)——頁393—395;
 農村工業的分布 (distribution of ~)——頁533—534, 538—542。
 農村, 自治 (Village, autonomy)——頁315—319, 694。
 農業, 古代 (Agriculture, ancient)

——頁130, 388—390;

國民大会党和農業 (National Congress and ~) —— 頁490—491。

鉄拉克, 波尔·干加哈 (Tilak, Bal Gangadhar) —— 頁126, 466。

鉄拉克將軍 (Tilak, General) —— 頁298。

鉄路 (Railways) —— 頁397, 433, 537, 542—545, 665—666。

頓地 (Dundee) —— 頁433。

鳩摩罗什 (Kumarajiva) —— 頁239。

十四画

僧加罗語 (錫蘭語) (Singalese) —— 頁207。

僧伽蜜多罗 (孔雀王朝) (Sanghamitra [Maurya]) —— 頁157。

滿者伯夷 (Majapahit) —— 頁248, 255—257。

“滿洲國” (Manchukuo) —— 頁669。

廓尔喀人 (Gurkhas) —— 頁356, 360, 423, 649。

歌德 (Goethe) —— 頁116, 191。

蒲达耶那 (Baudhayana) —— 頁275。

葵斯林 (Quisling) —— 頁361。

遮莫其國 (Chalukyan Empire) —— 頁165。

遮普尔 (Jaunpur) —— 頁311。

監獄 (Prison) —— 頁1—2, 635—637;
在獄中对時間的感觉 (time in ~) —— 頁8—12;

監獄对于性格的影响 (~ effect on character) —— 頁700。

福特, 亨利 (Ford, Henry) —— 頁537。

維查耶納伽尔 (Vijayanagar) —— 頁305, 331。

維維卡南达 (意譯为辨喜) (Vivekananda, Swami) —— 頁104, 231—233, 441—447, 451。

翳魯茲沙 (Feroze Shah) —— 頁308。

舞論 (Natyashastra) —— 頁190。

語言 (Languages) —— 頁200—207;
普通話 (Popular ~) —— 頁412。

蒙古(人) (Mongolia[ns], see also Moghuls) —— 頁157, 257, 286, 551。

蒙德婁 (Montreux) —— 頁43。

赫利阿多拉斯石柱 (Heliodorus Column) —— 頁160。

赫德爾, 阿里 (Haider, Ali) —— 頁353, 355, 356—357, 359。

銀行制度 (Banking system) —— 頁367, 434—436。

閹閹制度 (Purdah) —— 頁309—310。

十五画

墨索里尼 (Mussolini) —— 頁7, 43, 44, 550, 734。

墨累, 吉尔伯特 (Murray, Gilbert) —— 頁121, 197注。

摩苏尔 (Mosul) —— 頁241。

摩奴 (Manu) —— 頁137, 420。

摩亨殊·达魯 (Mohenjo-daro) —— 頁48, 74, 75, 76, 134, 687。

摩耶 (“幻”) (Maya) —— 頁92, 234。

摩晒陀 (Mahendra [Maurya]) —— 頁157。

摩訶婆罗多 (Mahabharata) —— 頁102, 107, 113, 114。

摩訶婆罗多 (大战) (Mahabharata [war]) —— 頁71, 102, 107, 122—126。

摩揭陀 (Magadha) —— 頁143, 214。

摩黎勛爵 (Morley, Lord) —— 頁468。

摩醯邏矩罗 (大族王) (Mahiragula)

——頁164。
 廣東, 中國 (Kwangtung, China)——
 頁243。
 德干 (Deccan)——頁161, 600。
 德瓦拉卡 (Dvaraka)——頁236。
 德里 (Delhi)——頁50, 124, 292, 301,
 303, 304, 351, 422;
 阿富汗人在德里 (Afghans in ~)
 ——頁303—305;
 德里大屠殺 (~ massacres)——
 頁423;
 德里觀測所 (~ observatory)——
 頁366;
 德里蘇丹 (~ Sultanate)——頁
 304, 311。
 德國人 (德國) (German[y])——頁
 545, 551, 655, 733, 735。
 撒馬爾罕 (Samarkand)——頁177,
 292, 296。
 潘地亞王國 (Pandya Kingdom)——
 頁303—304, 307。
 潘查雅特 (五人會) (Panchayat)——頁
 317, 327。
 潘提拉 (Pertinax)——頁623引文。
 潘特, 哥文·巴拉 (Pant, Govind
 Ballabh)——頁754。
 慧天尊者 (Sthavira Prajnadeva)——
 頁242。
 鄧扣克 (Dunkirk)——頁576, 624。
 慕尼黑危機 (Munich crisis)——頁
 552, 554, 587, 588。
 暹羅 (泰國) (Siam [Thailand])——
 頁157, 207, 250, 253, 255, 262。
 緬甸 (Burma)——頁157, 207, 250, 252,
 253, 262, 439, 559, 582—583;
 緬甸脫離印度 (~ separation from
 India)——頁485。

羯陵伽 (Kalinga)——頁156。
 羯磨論 (業) (Karma)——頁696, 697,
 699。
 諾斯替教 (Gnosticism)——頁187。
 賣索爾 (Mysore)——頁399;
 賣索爾的人口 (~ Population)——
 頁402注。
 闍旃陀羅 (Jaichandra)——頁301。
 魯世德, 伊本 (亞吠羅) (Rushd, Ibn)
 ——頁295。
 魯密可汗 (Rumi, Khan)——頁335。
 黎俱吠陀 (贊誦明論本集) (*Rig Veda*)
 ——頁84, 88, 91, 135, 190。
 “劍橋印度史” (*Cambridge History of
 India*)——頁131, 178注。

十六 圖

憲法法案 (Constitution Act [1935])
 ——頁391。
 澳大利亞 (人) (Australia[ns])——頁
 56, 543, 557, 561, 724。
 樞密殿 (Diwan-i-Khas)——頁348。
 蕭伯納 (Shaw, Bernard)——頁601。
 暹羅的佛教藝術 (Buddhist Art in
 Siam)——頁262。
 穆民 (Momins)——頁510。
 穆罕默德 (Mohammed)——頁286。
 穆勒, 約翰·斯圖阿特 (Mill, John
 Stuart)——頁745。
 穆哈辛·穆勒克 (Mohsin-ul-Mulk)
 ——頁454。
 穆犀達巴德, 孟加拉 (Murshidabad,
 Bengal)——頁368。
 諾巴哈爾 (Naubahar)——頁217。
 諾布尔, 馬加勒特 (Noble, Margaret)
 ——頁124。
 諾馬尼, 希卜利大毛拉 (Nomani, Mau-

lana Shibli)——頁454, 458。
 錫克戰爭 (Sikh Wars)——頁361, 422。
 錫克教 (Sikhism)——頁311。
 錫克教教徒 (錫克人) (Sikhs)——頁357, 423, 436, 702—703。
 錫蘭 (Ceylon)——頁132, 157, 162, 207, 250, 263, 434, 483注, 712。
 闍多尼耶 (Chaitanya)——頁410, 440。
 闍那迦 (Chanakya)——頁142, 143, 144, 198。
 闍耶跋摩 (Jayavarnam)——頁255。
 鮑斯, 苏巴斯·錢德拉 (Bose, Subhas Chandra)——頁558, 622。

十七画

賽珍珠 (Buck, Pearl)——頁34。
 賽福丁 (Din, Saif-ud)——頁245。
 湿婆 (大自在天) (Shiva)——頁116;
 舞王湿婆 (~Natarâga)——頁267。
 檢查制度 (Censorship)——頁651。
 薄伽梵歌 (Bhagavad Gita)——頁85, 106, 112, 124, 126—128, 208。

十八画

檳榔嶼 (Penang)——頁601。
 薩希卜博士, 汗 (Sahib, Dr. Khan)——頁572。
 薩佛克里斯 (Sophocles)——頁193。
 薩法維 (Safavis)——頁177。
 薩拉斯瓦蒂, 斯瓦密·达耶南达 (Saraswati, Swami Dayananda)——頁489。
 薩桑王朝 (Sassanids)——頁165。
 薩提亞馬的故事 (Satyakama, story

of)——頁217—218。

薩愛卡尔 (Savarkar)——頁424。
 薩提拿米斯 (Satnamis)——頁351。
 薩滿教 (Shamaism)——頁292。
 “翻譯名義集” (Mahavyutpatti)——頁245。
 顏可尔 (安哥) (Angkor)——頁49, 248, 253, 255, 258, 259。

十九画

齋浦尔 (Jaipur)——頁366, 399。
 瓊斯, 威廉爵士 (Jones, Sir William)——頁191, 200, 413。
 藝術 (Art)——頁253, 261—268, 340。

二十画

礦業 (Mining)——頁130, 433。
 競選宣言 (Election Manifesto)——頁493。

二十一画

攝摩騰 (Matanga, Kashyapa)——頁239。
 蘭綽季 (Ranchodji Amarji)——頁298注。
 顧特卜丁·艾伯克 (Qutb-ud-Din Aibak)——頁303。

二十二画

襲击苏英貿易协会事件 (Arcos raid)——頁551。

二十五画

犍耆体 (Kharoshti script)——頁134。

[General In
formation]

□ □ = □ □ □ □ □

□ □ = □ □ □ □ □ · □ □

□

□ □ = 7 8 3

S S □ = 1 0 5 2 9 0 3

7

□ □ □ □ = 1 9 5 6 □ 0

8 □ □ 1 □

